תנ״ך · אחרונים

לבוש האורה

הרב מרדכי יפה

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

לבוש האורה

הרב מרדכי יפה

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/לבוש-האורה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611160902 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 6
בראשית 9
פרק א 9
פרק ב 30
פרק ג 37
פרק ד 43
פרק ה 45
פרק ו 46
פרק ז 53
פרק ח 56
פרק ט 59
פרק י 64
פרק יא 65
פרק יב 66
פרק יג 71
פרק יד 73
פרק טו 79
פרק טז 85
פרק יז 88
פרק יח 90
פרק יט 95
פרק כ 98
פרק כא 100
פרק כב 102
פרק כג 105
פרק כד 109
פרק כה 112
פרק כו 118
פרק כז 122
פרק כח 122
פרק כט 126
פרק ל 131
פרק לא 133
פרק לב 135
פרק לג 144
פרק לד 146
פרק לה 147
פרק לו 149
פרק לז 150
פרק לח 162
פרק מ 167
פרק מא 168
פרק מג 175
פרק מד 175
פרק מה 178
פרק מז 180
פרק מח 184
פרק מט 188
ספר שמות 190
פרק א 190
פרק ב 192
פרק ג 194
פרק ד 196
פרק ה 205
פרק ו 206
פרק ז 214
פרק ח 215
פרק ט 215
פרק י 216
פרק יא 219
פרק יב 222
פרק יג 236

פרק יד 239
פרק טו 240
פרק טז 245
פרק יז 250
פרק יח 250
פרק יט 259
פרק כ 263
פרק כא 265
פרק כב 276
פרק כג 277
פרק כה 278
פרק כו 286
פרק כז 288
פרק כח 293
פרק כט 295
פרק ל 296
פרק לא 300
פרק לב 300
פרק לג 300
פרק לד 301
פרק לה 302
פרק לח 304
פרק מ 307
ספר ויקרא 308
פרק א 308
פרק ב 317
פרק ג 318
פרק ד 319
פרק ה 319
פרק ו 320
פרק ח 324
פרק ט 325
פרק י 329
פרק יא 331
פרק יב 331
פרק יג 332
פרק יד 335
פרק טז 340
פרק יח 342
פרק יט 344
פרק כא 346
פרק כב 349
פרק כג 350
פרק כד 351
פרק כה 352
פרק כו 354
פרק כז 358
במדבר 359
פרק א 359
פרק ב 360
פרק ג 362
פרק ד 364
פרק ה 364
פרק ו 368
פרק ח 368
פרק י 370
פרק יא 370
פרק יג 371
פרק יד 372
פרק טו 373
פרק טז 374
פרק יז 376
פרק יט 377
פרק כ 379

פרק כב 381
פרק כד 383
פרק כה 384
פרק כו 384
פרק כז 387
פרק ל 389
פרק לא 392
פרק לג 393
פרק לד 396
פרק לה 396
ספר דברים 397
פרק א 397
פרק ב 400
פרק ג 401
פרק ד 402
פרק ה 404
פרק ו 405
פרק ז 406
פרק יא 408
פרק יב 408
פרק יד 409
פרק יח 409
פרק יט 411
פרק כא 411
פרק כב 414
פרק כג 415
פרק כו 415
פרק כז 416
פרק כח 416
פרק כט 417
פרק לא 418
פרק לב 418
פרק לג 423

הקדמה

הסכמת כבוד הרב הגאון המאוה"ג החריף ובקי שלשלת היוחסין פאר הדור המפורסם לשבח ולתהלה כש"ת מוהר"ר דוב בעריש מייזליש נ"י ויופיע אב"ד דק"ק ווארשא והגליל.

הן הציע לפני הרבני מוהרר"י במו"ה אלי' נ"י בק"ק מעזריטץ שרצונו להביא למכבש הדפוס ספר לבוש האורה ממרן הגאון המובהק מוהר"מ יפה ז"ל בעהמ"ח ספרי הלבושים על ד' חלקי ש"ע, והספר אור יקרות הנ"ל הוא נושא ונותן בדברי רבינו רש"י ז"ל על התורה, והנה דברי הגאון ז"ל אינם צריכין להסכמה כי דבריו ערבים ונוחים, וכל הרואה נהנה לאורו, אך שלא יהי' שלוחי מצוה נזוקין הנני מסכים עמו שעושה טוב בעמו, ומובטחני שלא יכשלו בני מדינתינו באיסור הסגת גבול המלב"ה הנ"ל משך ו' שנים מיום כלות הדפסת הספר הנ"ל וגם מהראוי לתמוך בידו למען יגמור לטובה. הבא עה"ח ביום ג' כ"ו מנחם אב תר"ך לפ"ק.

דוב בעריש מייזליש חופ"ק ווארשא יע"א.

כבוד הרב הגאון המאוה"ג החריף ובקי החסיד המפורסם שלשלת היוחסין מופת הדור נר ישראל כקש"ת מוהר"ר ישעי' מושקאט נ"י ויופיע אב"ד דק"ק פראגא.

לכו חזו מפעלות תמים דעים, מבין עפאים הופיע אור צח, להאיר על פני תבל הוא ניהו הרב הגאון האמתי בעל הלבושים מ' מרדכי יפה ז"ל והשאיר אחריו ברכה חיבור נפלא על רש"י ונכבדות מדבר נגד רבינו מזרחי, נקרא שמו לבוש האורה מאיר להבין דברי רש"י זללה"ה. אשרי האיש אשר נדב לבו להדפיסו, כי ספו תמו הראשונים ורבים מתאוים לחזות נועם אמרותיו המתוקים מנופת צופים. והנה ה"ה הרבני המופלג מוהרר"י במו"ה אלי' נ"י ידבנו לבו לעשות נחת רוח להמתאוים בעם אלקי אברהם להדפיסו וטרח ויגע מאד לסקל החיבור משיבושים אשר מדפוס הראשון, ע"כ מהראוי ליישר כחו ואונו, לעמוד בעזרתו ילמלא משאלות לבו לבצע פרי מעללהו על צד היותר טוב בדפוס טוב ובנייר יפה לכבוד הצדיק הגאון בעל הלבוש זללה"ה, ובטוח אני בעם קדוש שלא יעברו על השגת גבול ו' שנה מיום צאת החיבור מהדפוס, יגל לבי וישמח נפשי בזה להאיר על הארץ דברי הגאון הנ"ל. יום כ"ז מנחם אב.

אלקים יחננו עם חכמה בינה ודעת לפ"ק.

ישעי' מושקאט חו"ק פראגא.

הסכמת כבוד הרב הגאון המפורסם שלשלת היוחסין כש"ת מוהר"ר גדלי' טיקטין נ"י ויופיע אב"ד דק"ק ברעסלויא והגליל.

הדור אתם ראו מראות אלקים פרשת גדולת מרן קדוש ישראל בעל הלבושים ספר לבוש האורה יקר המציאות מאד אשר עלה על לב הרבני מוהרר"י בהרב מו"ה אלי' נ"י להעלות על מזבח הדפוס להפיצם בישראל, לזאת מחזקינא מלא חפני טיבותא להרבני היקר הנ"ל, וחלילה לשום איש אשר בשם ישראל יכונה להשיג גבולו במשך ו' שנים רצופים מיום כלות הדפוס ונוצר תאנה יאכל פרי'. ברעסלויא יום ה' לסדר לא תסיג גבול עולם **כת"ר** לפ"ק.

גדלי' טיקטין.

דברי המחבר ז"ל.

אמר המאיר אחרי כתבתי זה מצאתי בספר הרג"א שגם הרב ההוא מהר"ר יהודא גור אריה שי' נתעורר על עניין זה שיש שייכות לברכת השבטי' אסיפת השבעים להר המוריה בתוך ברכתן של ישששכר וזבולון כמו שכתבתי (בפ' וזאת הברכה פסוק י"ט ע"ש) אלא שקצר בלשונו והוא על הדרך שכתבתי בהקדמתי הראשונה בתחל' הספר מאמרם ז"ל פרק אילו הן הנחנקין אין סנגון אחד עולה לכמה נביאים כו' אז נתתי שמחה בלבי דשנינו לדבר אחד נתכוונו ונתקיים בנו מאמרם ז"ל פ"ק דקידושין כי ידברו את אויבים בשער. ואת והב בסופה וגו' אהבה בסוף רצה לומר שעכשיו כשסדרתי הספר הזה על סדר התורה נזדמן לי שתחלת דברי שבדיבור הראשון היו בהתווכחות עם הגאון הרג"א שי' אף על פי שהתחלת חיבורי לא היה מפרשת בראשית כמו שאכתוב בסמוך ובסיומו סיימתי עמו בהסכמת עניין אחד אז אמרתי סימנא טבא הוא ונשאתי ידי לשמים ואומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו להסכים עמנו במעשה אסיפת כל ישראל עיר ציונה אמן. כי תחלת חיבורי ספר הזה לא היה מפרשת בראשית רק אחר נישואי בשנת שי"ג בשבת הגדול הצקתני רוח בטני להתחיל חיבור ספר זה אחר כך בשבת שקודם מתן תורה בפרשת שהיא התחלת ספר במדבר להעלות על ספר זכרוני לכתוב בכל שבוע ושבוע מה שיעלה מזלג עיוני לחדש בפירושו של רש"י על החומש לכוין דעתו ז"ל לפי מיעוט שכלי ולא חשתי בו רק התמהמתי ולא קראתי בכל שבוע ושבוע כל אותה הפרשה רק מעט מעט באותה פרשה על דרך קובץ על יד ירבה כי לא קבעתי בו עקר גרסתי רק בכל יום ה' או יום ו' שעה או שתים עד שהיתה יד עיוני מגעת והמותר הנחתי לשנה שנייה וכן עברתי בה בכל פרשיות השנה ושנה שנייה התחלתי בכל פרשה ופרשה לעיין במקום שסיימתי בשנה הקודם ולפעמים קרה לי בעו"ה עת ופגע שכמה שבועו' או לפעמים אפילו שנה תמימה נתבטלתי ממלאכתי זאת בקביעות הימים הנ"ל עד שבתוך כך נתפשט בעולם ספר הרג"א שי' שלא היה נמצא בעת ההתחלה וקראתי בו ומצאתי

בו דברים ראיתי כי יש לעיין בהם בדרך משא ומתן כאשר עשיתי עם הרא"ם ז"ל ואני מן המצר קראתי יה ונעניתי וזכיני בחמלתו להשיבני למלאכתי זו בימים הקבועים הנ"ל עד שנתעכבתי במלאכתי זו ימים ושנים רבים ולא הגעתי עד תוך ספר ויקרא פרשיות שתים או שלשה ואחר כי ראיתי כי ארכו לי הימים במלאכה כבדה כזו על האופן הזה יותר מארבעים וחמש שנים אז עמדתי מרעיד ואמר לי לבי מה אתה עושה להתמהמה בחבורך זה כל כך ימים ושנים פן ח"ו יחשך אורך בחצי חיבורך ולא תזכה להשלי' ספר לבוש האורה ותצא בלא חמדה ח"ו אז נכנסו דברים באזני ונחמתי את אשר עשיתי עד הנה ואמרתי והסכמתי למשוך ידי מן ההתווכחות עם הפרשני' הרא"ם ז"ל והרג"א שי' ולא אכתוב רק מה שיראה לי דבר אמת ודבר חדש אשר לא הרגישו ולא העלו על לבם הפרשנים הנ"ל ואם מצער הוא תחי נפשי בו לסיים גם החיבור הזה בטרם אמות ועתה כי זכני ה' ברחמיו הגדולים להשלימו סדרתיו על סדר פרשיות התורה מבראשית עד וזאת הברכה. ובריך רחמנא דסייען ככה. להשלים פרשיות התורה. כולן עד גמירא. פרשה אחת לא נעדרה. אשר לא הניחו לי אבותי בה מקום להתגדרה. והיתה השלמתו פה פוזנא ק"ק מפוארה.

בשנת חמשת אלפים ושלש מאות וששים ושלשה. בח"י לחדש תמוז יום לבריאה וששה. ובכן יאספינו הש"י באסיפת כל ישראל לארץ הקדושה. ועמים הר יקראו כברכת יששכר וזבולון מפורשה. ושבח והודיה לאלקים קדושים. אשר זכני להביא לבית הדפוס תשעה מן הלבושי'. אשר תפרתי כאשר בהקדמה הם מפורשים. והעשירי גם הוא קדש קדשים. הם הם הדרשות אשר דרשתים בפני רבים אנשים. נערים וישישים. בדברי מוסרים וכבושים. ובכוונת קצת מדרשים. צפון הוא עמדי וחתום באוצרותי. כי להביאו במלאכת הדפוס קשין עלי הוצאתי. ומונח הוא בקרן זויתי. חרות על לוחותי. חירות לכל באי חצרותי. מבקש להעתקו בהעתקותי. ולדרוש מצותי תורותי וחקותי. ובכן אינצל מכל צרותי וצוקותי עם חבירים כל ישראל. ונזכה לבניין אריאל. כה עתירת המאי"ר.

מרדכי נקרא יפה בן א"א כבוד ר' אברהם זלה"ה

ח"י תמוז שס"ג לפ"ק פה ק"ק פוזנא.

בראשית

פרק א

פסוק א

רש"י לפי שאם יאמרו הא"ה לסטים אתם כו'. לשון מהר"י ג"א וא"ת אכתי קשה דמה ענין נתינת הארץ לישראל אצל מצות התורה שכתבה זה בתורה. ואין זה קושי' מפני שרוב מצות התורה תלויות בארץ שהרי תרומות ומעשרות ובניין בית הבחירה בארץ תלויין ואם אין הארץ לישראל לא יתכנו אילו המצות כלל שהרי באילו כתי' וירשת וישבת בה והאומות יאמרו לסטים אתם ולא ירשתם את הארץ אלא בגזילה בא לידכם עכ"ל. משמע מתוך דבריו שעיקר הטעם בהתחלת בראשית הוא כדי שלא יאמרו האומות לשוא אנו שומרים את המצות התלויין בארץ שעדיין אין הארץ שלנו ואין אילו המצות מוטלות עלינו והקושיא הזאת כבר התעורר עליה גם כן הרא"ם ז"ל ובאמת שדחה אותה בטעם חלוש שא' כיון שארץ ישראל משכר המצות הוא הרי הוא כמצות עצמן וכן משמע מדברי הרמב"ן ז"ל אבל הוא דחוק מאוד דמה עניין שכר המצות לעניין מעשה המצות וכבר הניחו כולם שבראשית וגומר הוא התחלת התורה ושלשון תורה אינה אלא למעשה המצות לא לשכר המצות ועוד שאר כל שכר המצות למה לא כתב בתורה. והנה הרב הג"א חשב לדחות הקושיא הזאת בעניין יותר חלוש ממנה וארכבה אתרי ריכשא חדא שצריך שתהיה הארץ שלהם בקניין ממש ולא סגי בישיבה בעלמא שיושבים שם ואידך שצריך ג"כ שתבא להם הארץ בירושת אבות דווקא אבל הוא חלוש מאוד וזה שלפי תירוצו זה עדיין הקושיא במקומה עומדת ולא מיתרצא כלל דאי משום מצות התלויות בארץ שצריך שתהי' שלהם ולא סגי בישיבה בעלמא הוצרך להתחיל התורה בבראשית כו' מניין להם זה דלא סגי בישיבה בעלמא הא בכל אותן המצות התלויות בארץ לא כתב אלא לשון ביאה וישיבה כי תבא אל הארץ וישבת בה וגו' משמע דבביאה וישיבה לבד תליא רחמנא ומה לנו לדיבור האומות שיאמרו אין הארץ שלכם ולכך אינכם חייבים במצוה זו אם אין להם ראייה מן התורה ואי משום שצריך להיות דרך ירושת אבות ולא דרך לסטיות מהיכן ילמדו האומות לומר כן אם הם יקראוהו גזילה רחמנא קרייה ירושה כיון שנחלו אות' ע"י מלחמות וצוה על המצוהההיא לעשותה מיד בירושה שע"י מלחמה שינצחו בעזר אלקיהם וע"ד שאמר הכתוב את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש שר"ל את אשר יורישנו כמוש ע"י מלחמות דוגמת מה שאמר קודם זה ועתה ה' וגו' הוריש את האמורי מפני עמו ישראל ואתה תירשנו ואין לומר שיוכלו האומות לומר הוא ית' צוה לקחת אותה בממון וזו היא שקראה ירושה ולא לגזול אותה חנם לכך

התחיל בבראשית לומר שהיא ירושת אבות דהא כתיב בכמה מקומות שיורישו יושבי הארץ בכחן בחזקה במלחמה ואכלו שלל אויביהם ואדרבה צוה לא תחיה כל נשמה הרי צוה לקחת אותה בחוזק יד בחנם וא"כ התחלה בבראשית למאי צריך מה לנו לדיבור האומות שיאמרו אין אנו חייבים במצות התלויות בארץ והתורה צותה עלינו בפירוש לקיים אותם וקרייה ירושה וכי מפני טעותם והלעגתם שלא כדין צריך להאריך בתורה כמה פרשיות שלא לצורך מה לנו ולהלעגתם ילעיגו הם וילעיגו ואנו נקיים מצות הש"י עלינו לכך נ"ל שאין כוונת פי' ר' יצחק באומרו שאם יאמרו האומות לסטים אתם וכו' כמו שחשב הרב האר"י אלא ה"ק שאם יאמרו האומות לסטים אתם שלקחתם ארץ ז' אומות בגזילה וא"כ לא קיימתם תורתכם שכתוב בה לא תגזול ולא תסיג גבול רעיך ואם נשיב להם הוא ית' התיר אותה לנו תהיה להם תשובותינו זאת קשה מזה וחילול הש"י שיטיחו דברים כלפי מעלה ית' לומר א"כ הוא בעצמו כביכול גוזר ואינו מקיים שיצוה לגזול וסותר תורתו ובזה תיפול התורה בכלל ח"ו ועל זה אמר ר' יצחק שנשיב להם הוא בראה כו' ואין כאן גזילה ולא סתירת הדת כלל לכך פתח בבראשי' וכל הסיפורים שעד החדש הזה לכם שהם קיום וחיזוק לירושת הארץ לישראל ולמצות התורה כולה וא"כ היה מן ההכרח להתחיל בבראשית לקיום וחיזוק כל התורה והמצוה ולשנא נמי דיקא ומוכיח הכי דר' יצחק לכבוד הש"י הוא דורש דאם לא כן כל הארץ של הקב"ה היא הוא בראה למה לי לא היה לו לומר אלא הקב"ה נשבע לאבותינו ונתנה לנו אם לא מפחד דבפום ממלל רברבן מלין לצד עילאה ימללו כביכול שגוזר ואינו מקיים לפיכך הוצרך לומר כל הארץ שלו היא הוא בראה כולי נ"ל:

בג"א באותו דיבור ז"ל והק' הרמב"ן דמאי קשה לר"י שלא היה לכתוב בתורה בראשית שהרי אם לא כתב היה עולה על הדעת שהעולם קדמון כו' וכל מי שיאמין שהעולם קדמון כמו שיאמין אריסטו כל הניסים שבאו בתורה בשינוי טבעו של עולם הם נמנעים כו' לכך כתב בראשית להעיד על חידוש העולם ואז הניסים הם אפשריים רל שכיון שהוא ית' חדשו יש יכולת בידו ית' לשנות טבעו ע"י נסים ונפלאות כו' וא' עליו הרג"א אין זו קושיא שאין הגדת חידוש העולם ראייה על הניסים שהרי לא ראינוהו אבל אדרבה הניסים הם ראייה על החידוש שחידוש הניסים ראינו בעינינו כו' כלומר וכיון שיש יכולת בידו לשנות טבעו הוא ראייה שחדשו עכ"ל. והנה הוא דוחה דברי הרמב"ן ז"ל ולקוחים גם הם מדברי הרא"ם אלא ששינה קצת אבל אני או' שדברי הרמב"ן ז"ל הם כחומה נשגבה ונבנה עליה טירת כסף דמאי דקא' הוא הניסים הם ראייה על החידוש כו' ודאי כן הוא למי שראה אותם שכיון שהוא ית' יכול לשנות טבעו של עולם הוא ראייה

שהוא ית' חדשו אלא שזה הוא הנקרא מופת ראייה אבל איננו מופת חותך כשמביאין ראייה מן המסובב על הסיבה ר"ל שהניסים הם מסובבים מן החידוש דהואיל וחדשו יש בו כח לשנותו ולעשות נסים ומי שרואה הנסים יש לו ראייה מזה שהוא ית' חדשו אלא שיש בזה חשש זיוף ולא אמונה שלימה כידוע ליודעים מעט בהגיון שמי יטה לבנו לומר ולהוכיח החידוש ע"י הניסים אפילו למי שרואה אותם אם לא היה כתוב בתורה החידוש בפי' ותעיד עליו אדרבה קרוב היה הדעת לכפור בנסים בדיעות נפסדות ודמיונות זרות אפי' למי שרואה אותם שיאמרו שלא היה שם שנוי טבע ומציירים להם ציורים נכריות כדי להעמיד הקדמות כאשר עשו קצת מפילוסופי עמינו שנשרשו על דעת אריסטו בקדמות וכתבו בפשטי הנסים דברים זרים ודעות נפסדות תדע שהרי בכל הנסים שעשה משה לא האמינו בו ישראל אמונה שלימה עד המעמד הקדוש כמו שכתוב בעיקרים מפני חשש הזיוף כו' מה שאי אפשר לעשות כן בהקדים לנו עדות התורה להשרישנו על דעת החידוש והואיל והקדמות לא בא עליו מופת כמו על החידוש כמו שכתוב בספר המורה א"כ מעתה אין לנו מכריע יותר ואמתי כי אם עדות התורה שהיא נאמנה ומחכימת הפתי להעמידו על האמת שתעיד על החידוש וא"כ יפה הקשה הרמב"ן ז"ל ויפה תירץ ע"ש כו' ועוד אם מחידוש הנסים שתעיד עליהם התורה לדורות הבאי' שלא ראו אותם והוא המסובב נוכל ליקח ראייה על חידוש העולם שהוא הסבה ולכך יקשה תסמוך התורה עליהם ולא תכתוב חידוש העולם א"כ גם למעלה שכתב ואמר ר' יצחק הוא בראה ונתנה לנו כו' נימא ג"כ תכתוב התורה ציווי הירושה והישיבה גם אותן המצות כמו שעשתה כן באמת והוא יהיה ראייה שהוא בראה כו' ונתנה לאבותינו ומהם ירשנוה שאם לא כן למה יצוה אותנו לירש ולקחת אותה מיד האומות שאעפ"י שלא היה כתוב בתורה כל אלו הסיפורים מ"מ היינו יודעים אותם בעל פה מפי משה מסיני כאשר כתבו כמה מפרשים שאין קושיי' ר' יצחק אלא שאין לכתוב אותה בתורה אבל על כל פנים בספר מיוחד יהיו כתובים כמו ספר איוב שכתבו משה דמ"ש לא גרע זה מספר איוב אלא מאי אית לך למימר האומות יכחישוהו ומלין לצד עילאה ימללו כמו שכתבנו ולכך רצתה התורה להעיד עליה בפירוש מפני שיותר טוב הוא שתעיד התורה ותכתוב התחלת הדבר וסבתו ונקח ראייה מן הסיבה על המסובב ה"נ אם לא תעיד התורה על החידוש הכופרים יכחישו הנסים בדעות זרות כדי לקיים הקדמות לכך טוב הוא יותר לכתוב חדוש העולם ולהעיד עליו שהוא הסיבה וממנה נדע המסובב והוא סבת חידוש הנסים וטעם אפשרותן וא"כ דברי הרמב"ן ז"ל הם כנים ואמתיים והרב הזה דוחה אותה בקש. ואשר הביא ראייה מאנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אנכי

אשר בראתי שמים וארץ אינה ראייה דהתם היה מדבר עמהם פנים לפנים ויציאת מצרים היה ג"כ נס וחידוש גדול אשר לא היה ישראל יכולין להכחישו והבריאה היה אפשר להם להכחיש כי לא ראו אותה והיה להם ראיית נס יציאת מצרים באמת בלא תחבולה מופת ראייה על החידוש בדיבורו עמהם פנים אל פנים אבל במה שתעיד התורה עדות לדורות טוב יותר הוא להעיד על הסבה של כלל הנסים מלהעיד על המסובב כן נ"ל: ועוד נראה לומר במתן תורה הוצרך להתחיל באשר הוצאתיך מארץ מצרים כדי לתת להם ג"כ טעם למה זה יכביד עליהם במשא המצות והתורה יותר מכל אומה ולשון לכך התחיל באשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו' לומר להם לכך מחוייבי' אתם לקבל עליכם עול מלכותי יותר מכל האומות הואיל והוצאתיך וגו'. ועוד אעיקרה דדינא יש פירכא שאין הנסים ראיה כלל על החידוש יש מאין שהרי היה אפשר להאמין הקדמות על הדרך שיאמינו אפלטון בתומר ראשון ואז יהיו כל הנסים ביכולת הש"י דהואיל והיה יכול לעשות כביכול כל העולם מן החומר הראשון ושינהו לכל מה שרצה ה"נ יכול לעשות כל הנסים בשינוי טבעו של עולם שהרי הם כולם יש מיש כמו שהיתה הבריאה יש מיש לפי דעת אפלטון לכך הי' מן ההכרח לכתוב הבריאה שהיא יש מאין שכן הוא האמת ושלא לסמוך על הראייה שהיתה מן הנסים שהיה אפשר לבא על ידה לידי אמונת שוא ובטל והוא אמונת אפלטון נ"ל:

רש"י שאם יאמרו האומות לסטי' אתם כו' לשון ג"א וא"ת הלא מה שקנה עבד קנה רבו ואחר שנח נתן כנען עבד עבדים לאחיו א"כ אין זה גזילה מה שלקתו הארץ מהם. ותירץ מ"מ כיון דכתיב במצות התלויות בארץ לשון ירושה אין זה דרך ירושת אבות אלא לסטיות כיון שלקחוה בכח מן הכנעניים ע"כ: אבל תירוץ זה דחוק הוא מאוד דהא כיון דק"ל מה שקנה עבד קנה רבו ויד עבד כיד רבו א"כ לא היה של עבד שלא קנה אותו מעולם כי תחלת קניינו היתה לרבו ולא לו ומה שלקחו אח"כ שלהם לקחו ואדרבה העבד ראוי לעונש שהחזיק בשל רבו כמה שנים שוודאי דעת הנותן לא היתה ליתנה לעבד רק לרבו שגם הוא ידע מה שקנה עבד קנה רבו ומה להם לאומות להתרעם. ואח"כ כתב תירוץ אחר וז"ל ועוד יש לתרץ דאע"ג שנתן נח כנען עבד עבדים לאחיו לא נתן אותו עבד עבדים ליקח ארצו דא"כ מה מהני החלוקה שהיה נח מחלק הארץ לבניו אלא נתן אותו עבד עבדים חוץ מן הארץ שהיה לכנען כדי שתתקיים החלוקה שיחלק להם הארץ והוי כאלו נתן הארץ לכנען ע"מ שאין לרבו רשות בו ולפיכך לא היה לישראל רשות לקחת אותה מהם עכ"ל. וזה התירוץ ג"כ אינו נכון דהא תינח אם נאמר שהחלוקה היתה אחרי קללת עבד עבדים כו' אבל אם נאמר שהחלוקה היתה קודם הקללה מאי

איכא למימר דבשעת החלוקה היתה חלוקה גמורה ואח"כ איכא למימר כשקללו ודאי קללו לגמרי שיקחו אחיו גם את ארצו דהא לא כתיב שום תנאי בקללה לומר שהתנה נח אע"ג שיהיה עבד ארצו ישאר לו להיות שלו ועוד מי יימר לן שחלקה נח בחייו שמא חלקוה הם בגורל אחר מיתת נח אביהם שעדיין לא היתה ידם דשם ויפת תקיפה על כנען לרדות בו כעבד והוצרכו על כרחם לתת לו חלק ירושתו. וכן משמע לשני גבי מה שאמרו בחלקו של שם נפלה כו' דלשון נפלה משמע שנפלה לו בגורל ע"י החלוקה של הירושה אחר מיתת אביהם דאל"כ חלקו של שם היתה מיבעי ליה כו' ועוד אפי' את"ל נח חלקו שמא לא חלקו בתורת ירושה וכדי שלא יתקוטטו ביניהם אחר מיתתו וישבו כל אחד בחלקו בשלוה כל עוד שלא היה יד שם ויפת תקיפה עד שיפרו וירבו וישלטו בעבדיהם ואז יקחו גם ארצו גם אותו לעבדי' כי עכשיו ר"ל באותו זמן רבים היו בני כנען כמו שתראה בפירוש בפסוק שהרבה בנים היה לו ולא יכלו עדיין למשול בהם והיתה כוונת נח מי שיגביר עליו יקח גם ארצו מידו ועוד כתב הרב האר"י תירוצים אחרים אבל לי נראה דהקושיא מעיקרא לאו קושיא היא דבמה אנן קיימין עכשיו בקושיי' ר' יצחק שהקשה לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם וא"כ שפיר יאמרו האומות לסטים אתם דמהיכן ידעו שכנען הוא עבד עבדים לאחיו שאם נאמר להם כך יש לנו קבלה בעל פה יכחישו דברינו אם לא יהיה כתב בתורה וא"ת א"כ לא היה לו לר' יצחק להשיב רק שהוצרך להתחיל בבראשית להודיע עניין עבד עבדי' יהיה כנען לאחיו אין זה קושיא כי כבר אמרנו שעיקר כוונת ר' יצחק לכבוד הש"י הוא דורש פן יטיחו דברים כלפי מעלה כו' ורוצה להשיב להם על תחלת דבריהם לבטלם מיד לכך אמר הוא בראה כו':

רש"י בדיבור המתחיל בשביל ישראל והתורה בב"ר כו' לשון הג"א אמנם עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפים שנה ואין דבר נברא באחרונהרק ישראל שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל כי אדום ועמון ומואב נעשו לאומות קודם לישראל וישראל באחרונה ומפני שהתורה היא ראשית הכל שממנה נשתלשל הכל ובשביל זה בשבילם נברא הכל כמו האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו ובשבילה גדל ומ"מ תכלית גידול שלו להוציא פירות ובשביל תכלית זה הוא גדל וצמח שאם אין הפרי שיצא לבסוף לא היה גדל וזהו שגורם גידול שלו וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים והם שלימות כל העולם וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל העולם ואז עמדה הבריאה כי כבר הגיע התכלית והשלימות לפיכך בשביל התורה נברא שהיא הראשית וההתחלה

ובשביל ישראל שהם תכלית ובשביל כך נקראו ישראל ג"כ ראשית כי התכלית הוא ראשית המחשבה עכ"ל. אם דרוש זה הוא יפה ונאה הוא דרוש בפני עצמו אבל לשון זה המדרש אינו הולמו דבשלמא בשביל ישראל שפיר אבל מה שייך לומר לשון בשביל התורה נבראה העולם ע"י התורה או מן התורה נברא העולם היה לו לומר לפי משל האילן שמביא ועוד לפי משלו התורה היא עיקר ושורש שממנו הושרש ונטוע העולם וישראל באו בסוף כמו הפרי באילן וישראל הם הפרי וא"כ המשל אינו דומה לנמשל דהתם גם העיקר הוא מצוי ונטוע בשביל הפרי והפרי הוא העיקר והשורש והעיקר הוא טפל שאם אין פרי יקוץ הבעל גם בעיקר והכא הוא איפכא העיקר הוא עיקר ועומד לעולם וישראל שהם הפרי הם טפל שאם ח"ו לא יקיימו התורה אין להם קיום ויקוץ הבעל בית בפרי ויקיים העיקר והרי בריאת ישראל בעבור התורה ולא התורה בעבור ישראל כאשר היה ראוי לפי המשל:

בד"ה רש"י ועדיין לא גילה לשון הג"א ומה שלא הקשה קושיא זאת למעלה אצל ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה ושם היה לו להקשות שאם היה בא להורות סדר הבריאה שהשמים קדמו והלא המים קדמו כו' עכ"ל. ואני אומר שאין זו קושיא כלל מה שלא הקשה רש"י זה למעלה שיותר טוב הוא לסתור הדבר מניה וביה דהיינו מלשון בראשית עצמו מלהביא סתירות ממקום אחר ועכשיו שאין לו סתירה אחרת עדיין קשה זאת כי כן הוא המדה ושיטתו של רש"י בכמה מקומות ואחת אני מביא לך לדמיון לקמן בפרשת ויחי גבי שמעון ולוי אחיס הקשה רש"י מי הם כו' אם תאמר בני השפחות לא היתה שנאתן שלימה כו' ישששכר וזבולון לא היו מדברים בפני אחיהם הגדולים כו' והשתא תירוץ זה היה יכול ג"כ לומר על בני השפחות שהרי על כרחך יהודה היה גדול מכל בני השפחות כאשר תראה בסדר לידתן אלא ע"כ לומר מפני שלא היה צריך לתירוץ זה גבי בני השפחות השיב התירוץ המושכל ראשון במה שמצינו בבני השפחות עצמן ועכשיו גבי ישששכר וזבולון שאין לו תירוץ אחר השיב זה התירוץ ה"נ י"ל הכא. גם מה שהשיב ותירץ הרב דלמעלה לא קשה מידי דאע"ג שהמים קדמו מ"מ י"ל השמים קדמו למה שנברא אחריה ולא קשה מה שכתוב בראשית ברא שמים וארץ שכך פירושו בראשית ברא שמים וארץ ואח"כ האור אבל כאשר נפרש בראשי' הכל א"כ אתה צריך לומר שהשמים קדמו לכל וקשה והלא המים קדמו עכ"ל ור"ל כלומר א"כ הקושיא היא מוכרחת כו' וכן תירץ ג"כ מהר"ר נתן ז"ל קושיא זו אבל לי נראה שלא השיבו כלום שאם נוכל לפרש בלא כל בראשית ברא שמים וארץ ואח"כ האור כו' ואע"ג דהמים קדמו בראשית קאי על כל מה שכתב אחריו גם אם היה כתוב כל היינו יכולים לפרש בראשית

כל מה שנזכר בפרשה אחרי כן ברא שמים וארץ וא"כ עדיין הקושיא אינה מוכרחת אלא מחוורת' כדאמרינן מעיקרא שיותר טוב לסתור הדבר מיניה וביה ועכשיו כו' נ"ל דוק: באותו דיבור לשון הג"א אבל קשה לי מאי קושיא זאת ועדיין לא גילה בריאת המים מתי ש"מ מהא דכתיב ורוח אלקים מרחפת על פני המים זו היא בריאתן עכ"ל. ואני אומר שקושיא חזקה היא שאין לומר זו היא בריאתן דא"כ מרחפת על פני מים מבעי ליה בלא ה"א הידיעה אבל המים בה"א הידיעה משמע מרחפת על פני המים הידועים ומה היא ידיעתן שהרי לא נזכרו כבר אלא וודאי זה הוא ידיעתן שהיו מקודם לכן זהו נ"ל כוונת רש"י. ועוד אם זו היא בריאתן היה משמעות הלשון משמע שנבראו עכשיו אחר שנבראו שמים וארץ וא"כ היאך נבראו השמים מן המים **לשון** הרא"ם ועדיין לא גילה בריאת המים מתי היתה למדת שקדמו לארץ פי' אם נאמר שבריאת המים קדמה לבריאת שמים וארץ ליכא לאקשויי למה לא גלה בריאתן ברישא דאיכא למימר לא בא הכתוב לגלות אלא בריאת הנבראים שאחר בריאת השמים וארץ אבל אם נאמר שבריאת המים היתה אחר בריאת השמים והארץ הוה לי' לגלויי בריאתן ברישא ואח"כ איכות מצבן דכי ה"ג פריך בריש ברכות ומתי דקאמר כדי נסבה שהרי כל ראייתו אינו אלא מפני שכתב איכות מצבן ולא בריאתן אך מפני שכל אותן שגילה בריאתן גילה גם זמן בריאתן ואם היה מזכיר בריאתן של אילו היה מזכיר גם זמן בריאתן כתב בהן ג"כ ועדיין לא גלה בריאתן מתי היתה עכ"ל. ביאור לביאורו דוחקיה דרא"ם לפרש זה הוא מפני שקשה לו לישנא דרש"י לא ראשו סיפו ולא סופו ראשו דפתח להקשות לא גילה בריאת המים מתי היתה והשיב למדת שקדמו לארץ מה השיב כי עדיין יקשה אעפ"י שקדמו לארץ למה לא גילה מתי היתה בריאתם ואם נאמר שמכח מאמר ורוח אלקים מרחפת וגו' נדע המתי דהא ע"כ שקדמו א"כ ג"כ נאמר שהמים נבראו אחר בריאת שמים וארץ בין בריאת השמים והארץ ובין מאמר ורוח אלקים וגומר ולא חש לגלות מתי היתה ומה קשה לו לרש"י לכך פי' הרא"ם ואמר פי' אם נאמר כו':

רש"י ולא נאמר ברא ה' לשון הרא"ם פי' עם שם אלקים כמו שנאמר בסוף ביום עשות י"י אלקים ארץ ושמים דאל"כ מאי קושיא דלמא במדת הדין בראו עכ"ל הרא"ם. עוד נ"ל לפרש כוונת רש"י שמקשה כן הלא ידוע כי אלקים הוא מ"ה ואנו רואים כמה רשעים דרכם צלחה ואין הדין מתוח כנגדם ואם כן ברא ה' הל"ל נר' לי:

פסוק ב

רש"י על פני המים שעל הארץ פי' ה' רא"ם והג"א יעויין בספריהם ואני שמעתי פירושו שק' לו לרש"י וחשך על התהום מבעי ליה מאי על פני לכך פרש"י על פני המי' שעל

הארץ רצה לומר וזהו פירש תהום כי התהום הם המים התחתונים הנוגעים את הארץ שכן פי' תהום בכל מקום עירוב מים ורקק יחד ופני התהום הם עליוני המים הסמוכים לאויר ורוח אלקים שהוא הכסא כבוד לא היה מרחף על התהום שהוא תחתית המים רק על פני התהום שהם עליוני המים וזהו על פני המים שעל הארץ:

רש"י כסא כבוד עומד באויר ומרחף כו' לשון הרא"ם מפני שלא יתכן לפרש רוח אלקים על הרוח ממש כו' שאין דרכו להסמך על השם כו' עכ"ל. עוד נ"ל לפרש שעל כרחך אין פירושו רוח ממש דא"כ ורוח אלקים מנשבת מבעי ליה דגבי רוח שייך לשון נישוב כדכתיב ישב רוח וגומר לכך פירשוהו כאן על כסא הכבוד שהוא מרחף:

פסוק ו

רש"י בתוך המים באמצע המים לשון הג"א שאין לפרש בתוך המים כמו ובני ישראל הלכו בתוך הים שאין הכוונה שם שהיו באמצע הים ממש דהכא על כרחך צריך לפרש באמצע המים דהתם שייך לומר בתוך הים לפי שהלכו בים עצמו שייך לומר תוך אבל כאן שלא היה הרקיע בתוך המים עצמן שהרי יש הפרש גדול בין המים שעל הרקיע ובין הרקיע ולא שייך לומר בתוך המים אלא על כרחך לומר האי בתוך ר"ל באמצע המים עכ"ל: ואני אומר שאינו מוכרח דהא גבי בני ישראל הלכו בתוך הים על כרחך שאין ר"ל שהלכו בתוך המים שנגעו בהם המים כאדם ההולך בתוך הנהר או בתוך גיגית מלאה מים והמים מקיפין כל סביביו ונוגעין בו עד שמלחלח את בגדיו ומרטיבין מן המים שהרי כתיב והמים להם חומה וגומר והם הלכו ביבשה אלא שבתוך ר"ל שהלכו בין חומות המים והמים היו להם כמחיצות מכל צדדיהם אעפ"י שהיה הפרש אויר בינם ובין המים והם הלכו בתווך אלא שיכול להיות שהיו קרובים לצד אחד יותר מן הצד השני ולא הלכו באמצע החומות ממש אם כן הכא נמי נימא שהיה הרקיע בתוך המים ויש הפרש בין אויר הרקיע ובין המים והמים תלויים באויר אבל אינם באמצע ממש שנאמר שיש הפרש בין המים העליונים לרקיע כמו בין המים התחתונים אלא שנאמר שהרקיע הוא קרוב לחלק אחד מן המים יותר מלחלק השני אף על פי שנלמד שהמים העליונים תלויין באויר מכל מקום שייך גם כן לומר תוך המים כמו התם גבי בני ישראל הלכו בתוך הים וגומר ומנ"ל לרש"י לפרש שהיו באמצע כו' וכתב הרא"ם ולא מפני שמלת תוך מורה על זה כו'. אבל הוא על פי האגדה של בראשית רבה כו' ויש לדקדק על האגדה גופא מנא לה הא ונראה לי דהכי פירושו והוא כוונת רש"י גם כן וזה שאם היה פירוש יהי רקיע יתהוה הרקיע היה פי' בתוך המים כמשמעו בכל מקום שיורה לנו מקום מצב הוייתו אבל רש"י אזיל לטעמיה שמפרש יהי רקיע יתחזק הרקיע משמע

דסבירה ליה דביום ראשון נברא וכמו שהוא דעת רב בהגדה זו וסבירה ליה גם כן לרש"י שרקיע הזה הוא מן הגלגלים והם השמים הנזכרים ביום ראשון לפיכך קשה לו לרש"י גם לרב בהגדה כיון דיהי רקיע פירושו יתחזק הרקיע אם כן בתוך המים למה לי מה צריך להראות לנו כאן מקום מצב השמים שהרי כל עיקר תכלית המאמר הזה לא היה אלא להחזיק הרקיע במצבו שהיה כבר בכל מקום שהוא ואם להראות לנו מצבו בא היה לו להראותו במקום אחר שאין זה מקומו שאין הכוונה אלא שיתחזק הרקיע ואין לומר שפירושו יתחזק הרקיע ואיזה רקיע אותו שבתוך מים שהרי אין כאן רקיע אחר לכך פי' ואמר באמצע המים כלומר על כרחך בתוך המים בא ללמדינו שההתחזקות הזה יהיה באמצע המים והכי פירושו כי בעוד שהיו מרופפים היו עבים וספוגיים והיו גם כן בין מים עליונים למים תחתונים ומגערת מאמר יהי רקיע נקרשו ונקמטו ונתחזקו ונעשו קלושים כשטח דק כראוי מוצק ככל דבר שהוא רופף שהוא עב ורך וספוגיי וכשיתייבש יתחזק ונעשה דק כן היה עניין הרקיע והודיע לנו הכתוב שהצווי היה שאותו ההתחזקות והקלישות יהיה ממש באמצע המים כלומר שייתייבש ויקמט הרקיע הרפוף ויוקלש עד שבאמצע המים ישאר דק וחזק כראי מוצק באמצע המים ממש דאל"כ בתוך המים למה לי כבר היו גם כן בתוך המים רצוני לומר ביניהם וזהו פי' דעת ר' חנינא בהגדה זו שאמר אש של מעלה יצאה וליחכה פני הרקיע כו' ואפשר לומר שמתחלה בעוד היות הרקיע עב ורופף היו המים העליונים מונחים על גבנוניתו ממש ואחר כך כשנקרש ונקלש אם לא היה המאמר הקדוש מעל הרקיע היו כטבעם יורדין עמו בעת קלישותו עד לאמצע ממקום שהיו המים כבר ולכך כתב אחר כך מעל הרקיע ללמד שנשארו תלויין באויר במאמרו של מקום ב"ה וכיון דילפינן ממלת מעל שנשארו באויר הסברא נותנת שנשארו במקומם הראשון וכבר אמרנו דבמתוך ילפינן שהרקיע נתקרש ונקלש באמצע המים אם כן ממילא שמעינן שיש הפרש בין מים העליונים כו' ומתרוייהו נלמוד מבתוך וממעל דתרוייהו מצרך צריכי דאי מבתו' לחוד הוה אמרינן שהקלישות היה באמצע מקומן הראשון ממש אבל המים ירדו עמהם בעת קלישות הרקיע ונשארו מונחין עליו ואי ממעל לא הוה ידעינן שהם באמצע אף על פי שהיינו שומעים שהם תלויין באויר. והשתא אתי שפיר מה שכתב רש"י גבי פי' מעל לרקיע כו' ומפני מה לא נאמר כי טוב בשני כו' בוי"ו העטוף שכוונתו לומר הואיל ונעשי' ביום שני בריאה חשובה כזאת שנתלו המים באויר במאמרו של מלך אם כן היה לו לומר כי טוב ביום שני דבשלמא אם לא היה נעשה בו רק התחזקות הרקיע אין זה מעשה בריאה חשובה ואין ראוי לומר עליה כי טוב אבל על תלויית המים באויר שהוא כנגד הטבע והוא בריאה מעולה היה

ראוי לומר עליה כי טוב לכך מקשה רש"י ומפני מה לא נאמר כי טוב בשני ומשני אף על פי כן הואיל ולא נגמרה מלאכת המים בשני אין ראוי לומר עליהם כי טוב וכן כתב גם כן הרב האריה אלא דלדידיה לא תירץ כלום שהרי תשאר הקושי' שהיה לו לרש"י לכתוב האי ומפני כו' למעלה גבי בתוך המים דהא לדידיה מיניה נמי שמעינן שהמים תלויין באויר במאמרו של מלך כמו ממלת מעל אבל לדידי הוא מיושב דהא ממלת בתוך לא שמעינן מידי שהם תלויין באויר שהרי אפשר לומר שירדו עם קלישת הרקיע ונשארו מונחין עליו כמו שהיו בראשונה אלא ממלת מעל שמעינן שתלויין באויר לכך כתב ומפני כו' גבי מעל לרקיע ומה שכתב רשי גבי בתוך כו' הא למדת כו' סמך על מלת מעל דתרוייהו צריכי כדפרישי': א"נ י"ל ממלת בתוך שהוא מיותר כמו שאמרנו שמעינן הכל שהן תלויין במאמרו ושהם באמצעו ממש וממלת מעל לא ילפינן מידי אלא שהוצרך לכתוב כך גבי מעל מפני שהאמת כן הוא שתלויין במאמר כו' ואם היה כתוב על לא היה הלשון אמת דעל משמע עליו ממש ולפי זה אפש' לומר שלכך כתב רש"יו"ו העיטוף גבי ומפני כו' דבלא מעל היינו יכולין לומר לכך לא נאמר כי טוב בשני שאע"פ שהציווי היה בתוך המים והיה כולל שיתלו המים באויר שמא המי' לא עשו הציווי כמו שמצינו בארץ בעץ פרי וגו' וירדו עם קליש' הרקיע ולא נשארו באויר או לא הבינוהו שהרי אפשר לומר שציווי בתוך לא קאי אלא ארקיע לבדו ולא עליהם אבל עכשיו דכתיב מעל במעשה אם כן ש"מ שגם הם הבינו הציווי וקיימוהו א"כ למה לא נאמר כי טוב בשני כו':

פסוק ח

רש"י שמים שא מים שם מים אש ומים נ"ל דשלשתן משתמעי ממלת שמים דאל"כ צריכינן ליתן טעם למה שינה שמם משם רקיע לקרותן שמים לכך אמר כי שמים פירושו שא מים כלומר נושא המים העליונים אע"פ שהם תלויין באויר מ"מ הוא מגביל להם מקו' ר"ל שעל כל פנים ישארו הם במקום שיהיה הרקיע באמצעיתם לעולם והרי הוא כאלו נושא המים העליונים שיהיה רחוק ממנו במרחקם המוגבל להם. וזהו שא מים ומדלא קרינן שמים בשין שמאלית שמעינן נמי שפירושו שם מים ר"ל ששם יתהוו מטר השמים היורדים לעולם אעפ"י שהמטר נולד ג"כ באויר כמו שכתב הרמב"ן ושאר חכמי הטבע מ"מ הולדם תלוי ג"כ כשיבאו האדים למרחק מוגבל מן השמים ע"י תנועות השמים אז יוולדו שם וזהו שם מים ומדלא נדגשה המ"ם כדי שתעמוד בעד שתים שם מים כמו שנדגשה הבי"ת של ירובשת או ירובעל כדי שיעמדו במקום שני' שמעינן ג"כ אש ומים דהוי כאלו נקרא שמים בשו"א תחת השי"ן שאז לא נוכל להדגיש המ"ם ונבליע

השי"ן לבדה כשי"ן שורקת והיה כשתי תיבות שי"ן שורקת אש ומים שמיד כשמתחיל לקרות אותה שי"ן בהבלעה נשמע בקריאתה לבדה אש ואחר כך מים ור"ל שעירבן זה בזה כו' וזהו אש ומים ומדלא ננקד שמים בשו"א תחת השי"ן בהבלעה שאז היתה משמע אש ומים שמעינן ג"כ ע"י נקודות בקמץ שא או שם. והרי ש"מ תלת דאי אש ומים לבדו היה ננקד בשו"א ושא מים לבדו היתה קריאתו בשין שמאלית ושם מים לבדו היה להדגיש המ"ם ואע"ג דבשנים מהם היתה המלה מיושבת מ"מ שלשתן שקולים הם ויבואו כולם ואין לומר דס"ל לרש"י שמלת שמים סובל אחד מאלו הג' ואין לו הכרע על איזה מהם ושקולי' הם ויבואו כולם דא"כ היה לו לרש"י לומר על כל אחד ד"א והכי הל"ל שמים שא מים ד"א שם מים ד"א אש ומים אלא ודאי דעת רש"י שעל כל פניס השם הזה נופל על שנים מאלו מכח שינוי נקודותיו שאמרנו ואין לו הכרע על איזה מהם כמו שאמרנו ויבאו כולם נ"ל:

פסוק י

רש"י אלא אינו דומה טעם דג כו': לשון הג"א ואין לתרץ קושיא זו דלכך נקרא ימים מפני שכל הנחלי' הולכים אל הים ויש בו מיני ימים הרבה דודאי שינוי הימים אינו גורם שינוי השם להיות הים נקרא בשם ימים דכיון דכלם נכנסי' לים אחד ראוי ג"כ להיות נקרא בלשון יחיד אלא מפני חילוף הדגי' של הנחלים והימים ההולכים אל ים אוקיינוס. ומה שהקשה המזרחי על דברי רז"ל שאמרו אין טעם דג העולה באספמיא דומה לטעם דג העולה בעכו ועכו ואספמיא רחוקי' הם מאוקיינוס והואיל והפסוק מדבר באוקיינוס כמו שכתב רש"י יקוו המים שטוחים היו והקווים באוקיינוס אם כן מקוה המים שכתב כאן הוא אוקיינוס ואיך קרא אוקיינוס בשם ימים בשביל דג העולה באספמי' ואין זה ק' דה"פ אין דג העול' מעכו כו'. וכל הנחלים והימי' הולכי' אל הים ולכך נקרא ים אוקיינו' ימים ואם לא היה שינוי טעם מדגים לא היה ראוי שיהיה הים נקרא בלשון רבים ימים אחר שלא נקוו שם רק המים מן הנחלים וכל המים הם שוים עכ"ל. אף על פי שוודאי כן הוא שמפני שינוי טעם הדגים ראוי הוא לקרותו ימים ואין כוונתו לומר בשינוי טעם הדגים שנמצאו שם מינים הרבה המתחלפים בטעמיהם שזה נמצא בכל הנהרות והנחלים והימים אלא רצונו לומר שנמצאו שם באוקיינוס מין אחד שהוא מחולף בטעמו דג זה מדג זה וזה אינו יכול להיות אלא מפני שזה בא מנהר או מים זה וזה בא מנהר או מים אחרים שהרי כל הנחלים הולכים אל הים ומביאים דגותם עמהם אבל מה שהקשה הוא על קושיית המזרחי קושייתו אינו קושיא דודאי אפשר לומר דמפני שינוי המים אין ראוי לקרותו ימים שהרי לפי הנראה כל המים שוים הם אבל כוונת המזרחי הוא

שהכתוב בא להודיע לנו בשם זה של ימים שכל הנחלים הולכים אל הים וגם שלמה ע"ה אעפ"י שידע בחכמתו הגדולה אפשר שלמדו ג"כ מן הפסוק הזה ועוד נ"ל שאפילו מטעם שינוי המים ההולכים לתוכו ראוי לקרותו ימים ומה שאמר כל המים הם שוים אין זו הקדמ' מוחלטת לסמוך עליה שהרי רוב המים אעפ"י ששוים במראיהם אינם שוים בטעמם ובעצמותם שהרי כבר ארז"ל שזה מגדל פשתן וזה פרה ורבה כו' והחכם הרמב"ם ז"ל כתב שאפילו שינוי זכות השכל של בני אדם וגסותם ואפילו שינוי הנהגת המדינות בחריצות או בעצלות הכל תלוי באכילת פירות המגדלים מן המים שבאותה ארצות כמו שהוא כתוב בסיפריו ובאגדותיו עיין שם ועוד היום ידועים ומפורסמים כמה מיני מים שזה מבריא וזה מחלי וזה פועל כך וזה כך וכולם הולכים אל הים ואם כן וודאי ראוי הוא לקרותו ימים מפני שינוי המים שנופלים בתוכו ובכל מקום שיפול שם שפעת נהר אחת ודאי משתני' טעם מימיו שם כטעם אותן המים הבאים מאותו נהר ומתוך כך נמצאו למימי ים אוקיינוס עצמם שינוי טעמים זה מזה בשינוי מקומות ועל שם כך ראוי לקרותו ימים לשון רבים נראה לי:

פסוק יא

רש"י לא דשא לשון עשב כו' פירוש עשב יאמר על כל קלח וקלח בפני עצמו ודשא יאמר על לבושת הארץ בדשאים כו' זהו כוונת רש"י וטען הרמב"ן שאם כן לשון דשא לא יתרבה ורבותנו ז"ל אמרו הרכיב שני מיני דשאים כו' והרב עצמו הזכיר דשאים ואמר כשהיא מתמלאית בדשאים כו' והוסיף הרא"ם ז"ל להקשות וז"ל וה"ה נמי שהיה לו לטעון ממה שאמר שני מיני דשאים שאם לשון דשא כולל כל המינים איך יתכן שיקרא המין האחד דשא עד שיאמרו שני מיני דשאים ותירץ הרא"ם שאינה טענה דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד עכ"ל וזה דחוק מאד והג"א חשב לתרץ שיש לומר שלשון דשא יאמר על הירוק בלבד מבלי בחינת צורתו רק הירוק נקרא שמו דשא ועשב יאמר על הצורה המינית והרי יש חילוק גדול בין דשא ובין עשב דשא נקרא מיד כשיצמח קודם שניכר מה הוא ועשב יקרא כאשר יש לו הכרה מה שהוא ר"ל מאיזה מין וסיים ואמר לכך נאמר תדשא הארץ דשא כי מתחלתו נקרא דשא ולבסוף נקרא עשב מזריע כאשר נגמר גידולו והשתא שפיר י"ל דשאים אע"ג דלשון דשא רק על הצמח בלבד מ"מ יאמר לשון ריבוי כאשר הם שנים עכ"ל והנה תירץ הרא"ם כבר אמרנו שהוא דחוק מאד ואשר חשב הרב האריה לתרץ יראה שאינה תירץ כלל וזה שהוא רצה לבדות לשון מעצמו ויפרוש דשא על הירקות ועשב על צורת המין מי יאמר לו שלשון הקדש כן הוא וכי מבדין לשון מעצמו הרי לא היה בשעת דור הפלגה ויהיו כאן ע"א לשונות ועוד שלשון

עשב יאמר על כל קלח וקלח ובעוד שהוא צומח טרם יוכר המין יקרא כל קלח עשב והוארוצה לפרשו על כל מין ומין ועוד מה זה הלשון שאמרו הרכיב שני מיני דשאים כו' וכי מרכיבין הירקות קודם שצמח כולו. ומה שאמר רש"י לא דשא לשון עשב כו'. כך ידע הוא שכן הוא לשון הקודש ולכך אומר אני שדברי רש"י הם נכונים וברורים וזכים ואין בהם גמגום כלל. וזה שבתחלה מיד שהתחיל הפסוק תדשא הארץ דשא עשב קשה לו לרש"י שהתחיל הכתוב בחדא וסיים בתרתי התחיל בתדשא שהוא לשון דשא וסיים בדשא ועשב משמע ששניהם כלולי' במלת תדשא שנאמ' בראשונה וא"כ משמע ששני הלשונות אחד הם אלא שהם שמות נרדפים ולכך הקשה א"כ למה לא התחיל בעשב שהוא השם המפורסים תעשיב הארץ עשב דשא וע"ז אמר לא דשא לשון עשב ולא עשב לשון דשא ועל כן לא היה לשון המקרא כו' כי לא היה נופל לומר לשון דשא אם היה מתחיל תעשי' הארץ כו' אבל בהתחלתו תדש' הארץ נופל שפיר עליו לו' לשון עשב שמיני דשאים מחולקים כו' והכוונה כי לשון דשא אינואלא כשנתמלאה ונתלבשה הארץ מקלחין ועלין הרבה ואפילו היו כולן ממין אחד היו נקראים דשא וכל קלח וקלח או עלה הנשרש בפני עצמו נקרא עשב הן ממין אחד הן מהרבה מינים ולכך אין לשון למדבר לומר דשא פלוני כי אין לשון דשא אלא לבוש הארץ כשנתמלאית על פני כולה ואפי' הוא מין אחד ואם היתה מגדלת הארץ שנה אחת מין אחד על פני כול' הרי זה דשא אחד ובשנ' האחר' היתה מגדלת מן אחד על פני כולה היה זה דשא אחר ר"ל לבוש אחר והרי כאן שני מיני דשאי' כאלו אמר שני מיני לבושין וכשמגדלת בשנה אחת הרבה מינים ומתמלאית מהם על פני כולה כאשר היא נוהגת כן באמת הכל יחד נקרא דשא שהרי בין הכל הם לבוש אחד כמו שהוא בלבושי בני אדם כשתעשה לך בגד מצבע אחת זהו לבוש אחד וכשתעשה לך עוד בגד אחר מצבע זו או מצבע אחרת זהו לבוש שני הרי שני לבושים ואם תעשה לך בגד מהרב' מיני' צבעי' ותתפר' יחד זהו ג"כ אינו אלא לבוש אחד וכן הוא העניין ממש בלבושי הארץ וזהו כוונת רש"י שכתב אח"כ בלשון לע"ז נקרא דשא ארבזו כולן בערבוביא כו' כלומר כולם אעפ"י שהם בערבוביא אינם נקראי' אלא דשא ר"ל לבוש אחד שהרי כולם יחד מלבושים ומכסי' את הארץ כלבוש אחד הנעשה מהרב' מני צבעי' וכל שירש לעצמו נקרא עשב אפי' ממין אחר ואם כן הכי פירושו דקרא תדשא הארץ וגומר תתמלא ותתכס' הארץ לבוש ואותו לבוש יהיה עשב כלומר לא יהיה מחובר יחד אלא יהיה קלחי קלחין וכ"ת א"כ היכן צוה הש"י שיהיו הרבה מיני' דשאים שמ' ע"י ציוויו שאמר תדשא כו' כי לא יהיה אלא מין אחד לפי פרושינו אין זה קושיא דמלת למינו הכתוב גבי עץ עושה פרי קאי ג"כ על ציווי תדשא כאילו אמר

תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינו עץ פרי וגומר כלומר שהדשא והלבוש הזה יהיה הרבה מינים כמו שעל כרחך תצטרך לפרשו כך גבי האילנות שהרי שם ג"כ לא כתוב אלא עץ פרי עושה פרי שאינו משמע אלא מין עץ אחד והיכן צוה לעשות הרבה מינים אלא על כרחך במלת למינו צוה כן וזה קאי נמי על הדשאים ואעפ"י שכתב רש"י אח"כ גבי ותוצא הארץ דשא וגומר אע"ג שלא נאמר למיניהם בדשאים בצווייהם כו' אינו רצה לומר שמלת למינו לא קאי על תדשא הארץ ולכך הוצרך לומר שנשאו ק"ו כו' אלא רצה לומר מפני שלא נאמר למינו בפני עצמו גבי תדשא דשא בציווי כמו שנאמר גבי מעשה ותוצא הארץ דשא למינהו וגומר ש"מ דהבינו דמלת למינו קאי גם כן עליהם מטעם דנשאו ק"ו בעצמם לקיים הציווי במעשה אבל האמת הוא לעולם דמלת למינו דעץ פרי קאי גם כן על ציווי דתדשא הארץ דשא עשב וגו' וזה נראה לי דעת רש"י:

רש"י והיא לא עשתה כן אלא כו' לשון הג"א אין הפירוש שאדמה עבר' במזיד על ציווי הקב"ה שאין בה יצר הרע שתהא עוברת במזיד על ציווי הקב"ה אבל כו' עכ"ל. ואני אומר אם היתה הכוונה על הארץ התחתונה ממש שנצטוות' ועברה על ציווי הש"י היתה הקושיא וודאי קושיא חזקה ואי אפשר לתרצה אבל הוא צלל במים אדירים ולא העלה כלום ואין דבריו מן הצורך כי אינו מדבר אלא מן הכח ומזל שיש לה למעלה והוא מן הכת שיש להם בחיר' כעניין המלאכים הידועים שנפלו בעבור בנות האדם ודי למבין והוא שנתקללה ג"כ נ"ל:

פסוק יב

רש"י נשאו ק"ו כ"ו: לשון הג"א אע"ג שבעת שאמר הקב"ה לאילנות למיניהו לא היו הדשאים עדיין נבראים ואיך שמעו י"ל אע"ג דאינהו לא שמעו מזליהו שמע כו' עכ"ל והקושיא הולכת לשטתו שעם הארץ התחתונה ידבר ולפי דרכינו אין קושיא כלל שגם הדיבו' היא אינו אלא לכח ומזל שלהם כמו שאמרני בסמוך והוא היה בעולם בעת ההיא אבל אפי' לפי שטתו יראה לי שאין כאן קושיא כלל שהרי הציווי הקדום של תדש' הארץ היא קודם ציווי עץ פרי עושה פרי למינו וגו' וא"כ יש לנו לומר שמיד שיצא הדיבור מפי הקב"ה תדשא הארץ וגו' מיד היו היסודות מתנועעי' ומתרכבים להיו' חומר לדשאים ואח"כ כשאמר הקב"ה עץ פרי עושה פרי למינו שמעו אותן הרכבה של חומר הדשאים מלת למינו שיצא מפי הקב"ה גבי האילנות מיד נשא אותו החומר המורכב בארץ להיות דשא הק"ו בעצמו ויצא מן הקרקע וקבל הצורו' למיניהו כמו שכתוב ותוצא הארץ וגו' משמע בשעת יציאת מן הארץ שחלה עליהם צורת יצאו למינם:

פסוק יד

רש"י מיום הראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע כו' הרא"ם פי' שזהו אליבא דחכמים דאמרי אור שנברא ביום ראשון הן הן המאורות כו' אבל מה שפי' רש"י לעיל גבי ויבדל אלקים כו' שגנזו לצדיקים כו' הוא אליבא דרבי יעקב כו' ובאמת רחוק הוא מן הדעת שיפרש רש"י בפרש' אחת ובעניין אחד שני פירושים סותרים זה את זה ואליבא דתרי מן דאמרים וכאשר שאג עליו האריה שי' והנה גם הרב האריה הסכים שהפירש הזה הוא אליבא דחכמים ודחק עצמו להשוות דעת החכמים בעניין גניזת האור וחלק דבר שאינו מקבל חלוקה שהרי האור הראשון אינו גשם והיאך יקבל החלוקה שכתוב שגנז מקצתו עיין בספרו ומה שכתוב הבהיר כי שביעית האור נשאר כו' דמשמע גם כן שהוא זכר המקבל חלוקה ואפילו לשבעה חלקים אינו מזה העניין כי הוא דבר שיש בו סוד ליודעי חן ואין כאן מקומו אבל לי נראה שדעת רש"י הוא ממש כדעת רבי יעקב וכמו שהחליט לשונו שם ואמר אף בזה אנו צריכים לדברי אגדה כו' משמע שמוכרח הוא לומר כן לפי פשוטו ואין לו פירש אחר מפני שהלשון דוחקו ואם היה דעת רש"י בכאן לפרש אליבא דחכמים היה לו להתחיל כאן גבי יהי מאורות כזה הלשון אור שנברא ביום ראשון הן הן המאורות שנתלה ביום הרביעי כאשר הוא לשון החכמים שם כי כן דרכו של רש"י להביא בפירושו לשון רבותינו זכרונם לברכה ועוד שהרי כתב רש"י להבדיל בין היום ובין הלילה משנגנז האור הראשון אבל בשבעת ימי בראשית שמשו האור והחושך הראשונים זה ביום וזה בלילה עכ"ל משמע בפי' ששני מיני אורות היו הראשון והאחרון ולא כפי' הרג"א שחלק אור הראשון לשני חלקים לכך נ"ל שמה שאמר רש"י כאן מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהן כו' אין כוונתו לומר באמרו מיום ראשון נבראו על האור שנברא ביום ראשון שנאמר בו ויאמר אלקים יהי אור דוודאי ס"ל אותו האור היא שנגנז ולא זהו שנתלה ברקיע ביום ד' אלא ה"פ שקשה לרש"י על לשון יהי מאורות ברקיע השמים דמשמע שאין הציווי כאן על ההוייה רק על ההתלות ברקיע דאל"כ יהי מאורות ויהיו ברקיע השמים היה לו לומר וא"כ משמע שהווייתן היה קודם לכן וק' לרש"י ואימתי היתה ומשני ואומר מיום ראשון נבראו כו' ואין כוונתו על מאמר יהי אור שנאמר ביום ראשון אלא על מלת את השמים שנאמר ביום ראשון סמך דמשמע לרבות תולדותיהם כמו שסיים רש"י בדבריו אלה ולפי פירושם יקשה מה היה צורך לרש"י לסיים כאן בדבריו אלה וכן כל תולדות שמים וארץ כו' מה עניין זה לכאן אם היתה תחלת כוונתו על המאמר יהי אור שנ' ביום ראשון אבל לפי דרכינו הכל עניין אחד הוא ואין לנו צורך לדחוק ולחלק האור הראשון ולומר שמקצתו נגנז כמו שכתב

האריה שי' שהרי אינו גשם והיאך יקבל החלוקה אבל וודאי דעת רש"י הוא דשני ענייני' הם האור הראשון והמאורות האלה. והמאורות האלה נרמזים ונתרבו במלת את השמים ולא נכללו במאמר יהי אור כך נ"ל דעת רש"י בלי גמגום.

רש"י אבל בז' ימי בראשית שמשו האור והחשך הראשונים זה ביום וזה בלילה עכ"ל ואעפ"י שאלו המאורות האחרונים נתלו ברקיע ביום ד' ונתגלגלו סביב העולם מ"מ לא היו מאירין לעולם עד שנגנזו הראשונים כי אורם לא היה מאיר לעולם מחמת האור וחושך הראשון ע"ד שרגא בטיהרא מאי אהני והא דקאמר האור והחושך הראשונים כו' אעפ"י שעכשיו אין נקרא חושך אלא העדר האור נ"ל שהחשך הראשון היה דבר שישבו ממש ולא היה מאיר כעניין הלבנה של עכשיו אלא היה אורו מאיר ומזהיר יותר עד שאור הלבנה של עכשיו לא היה ניכר בפני אותו האור ומה שקרא אותו חשך כנגד גודל האור הראשון שהיה אורו רב מאד קרא את זה חשך אעפ"י שהיה מאיר יותר מאד מן הלבנה וע"ד שאמר הכתוב וחפרה הלבנה ובושה החמה לפיכך אמר אע"פ שתלו ברקיע לא היה אורה מאיר בעולם אבל אחר שנגנזו ונסתלקו האור והחשך הראשונים אז ממילא היה אור החמה והלבנה של עכשיו מאירין לעולם ממקום שהיה שם נ"ל:

פסוק טז

רש"י הרבה צבאיה להפיס דעתה. נ"ל דדייק זה רש"י מדלא כתי' ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים ואת הכוכבים את המאור הגדול כו' או למעלה בציווי היה לו לומר יהי מאורות וכוכבים ברקיע השמים אלא וודאי לא נבראו עד שהוצרך להפיס דעתה אחר ההקטנה כו':

פסוק כ

רש"י ישרצו המים שרץ נפש חיה שיהא בה חיות נ"ל דגרסינן שיש בה חיות דשיהא בה חיות משמע שהציווי בו ביום היה שישרצו המים שרץ ושיהא בהם חיות וזה אינו לפי שטת רש"י לעיל שפי' מיום ראשון נברא הכל כמו שכתב בפי' למעלה והציווי שבכל שאר ששת הימים לא היה אלא ההוצאה וההראות אבל אין לומר כי תולדות השמים ותולדות הארץ נבראו ביום ראשון ולא תולדות המים כי תולדות המים נכללו ג"כ ונתרבו במלת את הארץ כי הארץ הראשון כולל הד' יסודות כמו שפירשו כל החכמים המחקרים לכך נראה דגר' שיש בה חיות כבר מיום ראשון:

פסוק כא

רש"י נפש חיה נפש שיש בה חיות הוצרך רש"י לחזור ולפרש זה פה מפני שכתב קודם זה ויברא אלקים את התנינים וגו' ואח"כ ואת כל נפש החיה והיינו יכולים לטעות ולומר אם היתה הכוונה על הנפש שיש בה חיות היה לו להקדים כל נפש החיה שהוא כולל

כולם גם התנינים ואח"כ פרט התנינים אלא וודאי כוונת הכתוב הוא על כל מיני החיות שבים לכך כתב שיש בה חיות ודבק עם מלת הרומשת שאחריו כלומר שכולל כל נפש חיה הרומשת כו':

פסוק כב

רש"י לפי שמחסרין אותן שצדין מהם ואוכלי' אותם הוצרכו לברכה כו': כתב הרא"ם אבל לאידעתי מה טעם יתן בברכת האדם שאין מחסרין אותן ולא הספיק להם רצון יוצרם עכ"ל ועל קושיא זאת כתב הג"א כיון שהאדם בר דעת ובחירה ובכוונה יכול להתבטל מפריה ורביה מאיזה טעם לכך נתברך שלא ישב בטל ע"כ ואינו נראה כי אין ענין זה סובל לשון ברכה אלא לשון ציווי וכבר כתב בפרשת נח הראשון לברכה והשני לציווי. ולפי תירוצו מה בין פרו ורבו הראשון לשני והשני למה לי לכך נ"ל שגם האדם צריך לברכה אעפ"י שאין צדין מהם מ"מ מחסרין הם עצמם זה את זה בהריגות ובמלחמות ותדע שהרי כמה מיני חיות רעות יש שאין צדין מהם לרוב גבורתם ואימתם על הבריות או שאינן צריך לבריות לא מעורן ולא מבשרן ולא משום דבר שבהם ואפ"ה נכללו בכלל הברכה אלא מטעם שהקיבוץ להם הוא רע מפני שהן עצמן טורפין והורגין זו את זו על הטרוף וזה דומה למלחמות שבין בני האדם ולכך צריך ברכה ובפרט שגלוי וידוע היה לפניו עניין הפלגה והפרדותיהם בארצות ומלכיות ולשונות שעל ידה שונאים האומות זו לזו כאלו לא היו מין אחד ומעוררים מלחמות והריגות אבל בבהמות או בחיות שאינם טורפות זו את זו ואדרבה הקיבוץ הוא להם הנאה ונח צריך טעם לברכותיהם ואמר לפי שצדין מהם כו' והם הרוב שבב"ח נ"ל:

רש"י פרו לשון פרי כלומר עשו פרות ורבו: לשון הרג"א לא שרש"י סובר כי פרו הוא שם נגזר מפרי שהוא שם העצם כמו שסובר הרא"ם דזה אינו רק שם פרי נגזר מן פרו ומן ופרינו בארץ שנאמר על יציאת התולדות כו' עכ"ל לא ידעתי מי יכריחו ליכנס במחלוקת עם הרא"ם כי דבריו תמוהין מאד שיגזור בעל הלשון שם כזה שהוא כוללי מן הפעולה שאין דרך לגזורשם מן הפעולה אלא שם יחיד כגון ראובן שמעון שנגזרי' מראייה ושמיעה מה שאין שייך לומר כן על שם הכולל כגון פרי מפרו אם לא יאמר שם פרי נשאל מלשון ופרינו בארץ כמו שכתב הרא"ם למעלה גבי שרץ ושריצה אבל לשון רש"י לא משמע כן שסיים ואמר כלומר עשו פירות ולפי דבריו לא היה לסיים בלשון כלומר על כן נראה וודאי דברי הרא"ם הם נכונים מאד נ"ל:

פסוק כד

רש"י תוצא הארץ הוא שפרשתי שהכל נברא ביום ראשון: לשון רא"ם וא"ת אי הכא שהכל נברא ביום ראשון היה לו לכתוב במקום ישרצו יוציאו ובמקום תדשא תוצא

מאחר שהכל נברא ביום ראשון ואין כאן אלא יציאה מן הכח אל הפועל. וי"ל שאלה המלות של ישרצו ותדשא אינן מורות על ההויה וההתחדשות רק על איכות יציאותן מן הכח אל הפועל כי פי' תדשא תתמלא הארץ בכלל ותתכסה לבישת מיני עשבים כו' שזהו עניין איכות מציאותן כו' ופי' ישרצו מעניין ההולדה שיהיו רבי התנועה כו' עד אבל לא ידעתי מה יאמר על ויברא אלקים את התנינם ויברא אלקים את האדם המורים שעכשיו בראה ולא ביום ראשון ושמא י"ל שפירש ויברא פה הוא ספור מה שנברא ביום ראשון אלא שנכת' בריאת התנינים ביום חמישי שבו יצאו הדגים מן הכח אל הפועל ונכתב בריאת האדם ביום ששי שבו יצאו בעלי חיים היבשיים מן הכח אל הפועל אבל מה שנהיה ביום חמישי אינו אלא ישרצו המים עד על פני רקיע השמים ומה שנהיה ביום ששי אינו אלא תוציא הארץ עד וירא אלקים כי טוב אבל פי' ויאמר וכבר אמר ביום א' ואז ברא האדם עכ"ל הרא"מ וכתב עליו הג"א ופירושו דחוק ורחוק מאוד ולי נראה מפני שאצל שני הנבראים אלו זכר הכתוב דבר חידוש התנינים בגדלותם והאדם שנברא בצלמו שאותו החידוש לא נברא ביום ראשון לכך כתב ויברא וגומר עכ"ל וכוונתו וסיים דבריו והוא נכון מאד. אבל אני אומר מה שכתב שפי' הרא"ם דחוק ורחוק כו' אינו אמת שהרי כל המדרשים מלאים מזה העניין ומסכימים שהנשמות נבראו ביום ראשון ונכללו במלת יהי אור וכן הוא משמע שהשיב הש"י לאיוב וסמכוהו על פסוק עם המלך במלאכתו ישבו וגומר יושבי נטעים וגדרה כו' וא"כ מאי דוחקיה שנ' שגם חומר האדם נברא ביום ראשון וביום ששי יצא מכח אל הפועל וה"ה התנינים ולא כתב הכתוב ביומם היציאה מן הכח אל הפועל אלא ספר וכתב הבריאה הראשונה וממילא שמעינן שביום שנכתב הבריאה נעשה ג"כ היציאה לפועל ולפי דבריו צריך לתת טעם למה שנה הבריאה באלו ולא נבראו אלה ביום ראשון בשלימות כמו כל תולדות השמים וארץ וטעמו שאמר שנתחדש בשני מינים אלו דבר נפלא כו' לא יספיק לזה שאם חייבה החכמה לחדש בשנים אלה דבר נפלא היתה יכולה ג"כ לעשות ביום ראשון כי בורא עולם לא ייעף ולא ייגע ויכול הכל לעשותו ברגע אחד אדרבה טעם זה יספיק לתרץ פי' הרא"ם למה כתב הכתוב בשנים אלו הבריאה ולא היציאה מן הכח אל הפועל להגיד שבבריאה מיד היה בהם פליאות החכמה ההיא שהגיד בכל אחד מהם מה שלא היה כן פליאות חכמה בשאר הברואים וכן משמע מכל המדרשים ומפסוק דאיוב שיאמרו שהנשמות נבראו ביום ראשון ואין נברא בצלמו ית' אלא הנשמה וא"כ עיקר פליאתו נברא ביום א' ומה נתחדש בו עוד פלא יותר מזה אלא מחוור כדפי' הרא"ם נ"ל:

פסוק כו

רש"י נעשה אדם ענוותנותו כו' מקשין העולם דברי רש"י סותרים זה את זה בתחלה אמר ענותנותו למדנו כו' ואח"כ אמר מיראה שיתקנאו בו ויזיקוהו כו' ונ"ל שאין זו קושיא שק' לרש"י מלשון נעשה משמע שהיה צריך לסיוע מאחרים לעניין מעשה הבריאה ח"ו לכך פי' וודאי לא היה צריך לסיוע מעשה אלא מתוך ענוותנותו עשה כן שנמלך בהם וא"כ למדנו מכאן ענוותנותו כו' ואח"כ מקשה ולמה לא הראה ענוותנותו בשאר הבריאות שקודם לזה לכך משני ואמר לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו כו' והיה ירא כביכול שלא יזיקוהו מתוך קנאתם מה שלא היה צריך לעשות כן בשאר הבריות והמלכה שלא לצורך אין זה ענייות אלא שפלות אבל ההמלכה גבי בריאת האדם לאו דווקא שהיה ירא ח"ו פן יזיקוהו ומשום היראה נמלך חלילה דמאי אכפת לו שיתקנאו בו וכי לא היה יכול להשגיח עליו ולהצילו ולצוות למלאכים שלא יזיקוהו אלא הראה ענוותנותו הגדולה ונמלך בהם ואז לא יהיה להם פתחון פה לקנאות בו ומכאן למדנו עוונתנותו אלא שעדיין ק' לרש"י דמטעם ללמדנו ענוותנותו לא יספיק לכתוב לשון שיש בו מקום למינים לטעות ויותר היה יפה שתיקותו מדיבורו וילמדו ענותנותו במקום אחר לכך פי' אח"כ שהוצרך לעשות כן ללמד דרך ארץ ומדת ענוה כו' וזו תורה היא שתורה לבריות את הדרך אשר ילכו בה וראוי לכתוב בה זה וכ"ת גם זה היה יכול לצוות במקום אחר במצוה בפני עצמה ולא יכתוב עליו לשון שיש בו מקום לטעות זה אינו דבענין זה יש למצוה זו חיזוק יותר מכשהיתה מצוה בפני עצמה שאנו רואין שהוא ית' בעצמו עשה כן ומי לא יעשה כמוהו ית':

פסוק כז

רש"י בצלמנו בדפוס שלנו לשון רא"ם לא שיש בעליונים צלם ותמונה כי כתיב לא ראיתם כל תמונה ופי' בצלמנו בדפוס שלנו ר"ל בדפוס העשוי לנו בידים ע"י הנחת כפי עליו כדכתיב ותשת עלי כפכה להדפיס בו צלמי כל מין האדם כו' עד וכן כתב רש"י ז"ל בפסוק ויברא את האדם בצלמו בדפוס העשוי לו שהכל נברא במאמר והוא נברא בידים עכ"ל. שמעתי ולא אבין פירושו כי מי יכריחנו לזה דמשמע מלשונו שכוונת רש"י לו' בכאן שהדפוס נעשה בידים ואין זה מוכרח לא מפ' בצלמנו ומפסוק בצלמו שאחריו וג"כ לא מפסוק ותשת עלי כפכה וגו' דמכולם לא משמע אלא שהאדם נעשה באותו דפוס בידים לא שהדפוס שנעשה בו האדם נעשה בידים של הקב"ה ואפשר לנו לומר שהדפוס העשוי לו לאדם להברא בו נעשה במאמר ואח"כ נעשה בו האדם בידיו של הקב"ה גם מה שאמר ואלו היה אומר בצלם העשוי לנו היינו חושבים שאותו צלם העשוי לו עשוי במאמר בלבד כשאר כל הנבראים ע"כ לא ידעתי מאי אולמיה דלשון זה מלשון זה וכן

מה שכתוב לקמן בדיבור וכן הוא אומר תתהפך כחומר חותם וכולי אזיל לטעמיה וכתב שאלו היה החותם העשוי לו עשוי במאמר כשאר כל הנבראים מה צורך לברא כו' שאר בני אדם ע"י חותמו של אדם הראשון יברא הכל ע"י מאמרו גם זה אינו מוכרח כי מה תלוי זה בזה שמא החותם עשה במאמר ואח"כ בבריאת כל אדם ואדם מהפך החותם במאמר כדי שלא ידמו זה לזה וכן משמע לשון תתהפך כחומר חותם כלומר חותם מתהפך ע"י המאמר ואח"כ יחתום בו הקב"ה צורת האדם דאל"כ תתהפך כחומר מבעי ליה. על כן יראה לי שפי' כוונת רש"י בצלמנו בדפוס שלנו ר"ל לא שיש בעליונים צלם ותמונה שהרי אינם גוף אלא פירושו בדפוס העשוי לנו ויכול להיות הכל גם האדם גם הדפוס על ידי המאמר ואח"כ מייתורא דויברא אלקים את האדם בצלמו למדנו שנברא האדם בידים בתוך אותו הדפוס העשוי לו לאדם ומ"ש וכן הוא אומר תתהפך כחומר חותם מביא ראייה שאדם הראשון נעשה בחותם כמטבע הנעשית ע"י האדם בחותם והיינו בידים ואפשר לומר אח"כ בבריאת אדם אחר מתהפך החותם כחומר ע"י מאמר ואח"כ בורא בתוכו אותו אדם גם בידים וכמו שאמר ידיך עשוני ויכוננוני ואח"כ פי' ואמר שאותו הדפוס שנעשה לו לאדם הראשון הוא צלם דיוקן יוצרו דמות של קונו הוא כלומר שעשאו קונו בידים דאל"כ וודאי הוא שלו שהרי הוא הכל שלו ומה שקרא יעקב דמות דיוקנו באגדה היינו משום שיעקב נעשה בחותם שנעשה ע"י מאמר ואדם נעשה בחותם שנעשה בידים לכך קראו דיוקנו עצמו וצ"ע:

פסוק כח

רש"י וכבשה חסר ללמדך כו' לשון גו"א רק מדסמך קרא אצל פרו ורבו דרש ג"כ ללמד שהאיש שדרכו לכבוש הוא מצווה על פריה וריביה כו' עכ"ל ול"נ דלא צריכינן לטעמ' דסמיכות דבלאוהכי משתמעי שניהם לדעת רש"י דקאמר ועוד כו' דס"ל לרש"י מדלא כייל להו הכתוב ויאמר פרו ורבו ומלאו וכבשו את הארץ ע"כ צריכינן למדרש דכינוי דוכבשה לא קאי על הארץ רק על הנקיבה א"כ ש"מ פירושו שהוא כובש אותה ר"ל שהזכר שנזכר בכח ציווי פרו ורבו הוא כובש את הנקיבה שלא תהא יצאנית ומה שהתחיל לומר חסר וי"ו אינו אלא כמו ראייה בעלמא כלומר והא ראייה שכן הוא פירושו שהרי כתיב חסר וי"ו ללמדך כו' והרי הוא כאלו כתי' וכבשה קמץ תחת השי"ן ומדלא ננקד וכבשה בקמץ תחת השי"ן שאז היתה משמעותו כפשוטו על הנקיבה ש"מ דכינוי וכבשוה לא קאי דווקא על הנקיבה לבדה אלא ג"כ על מלת הארץ שלפניו וכתב וכבשוה בלשון רבים אעפ"י דע"כ לא קאי על הזכר והנקיבה שהרי הנקיבה אין דרכה לכבוש אלא על כרחך קאי על אנשים רבים ור"ל אנשים דעלמא יכבשו הארץ וכיון דכבשוה

הנאמר בלשון רבים לא קאי אלא על אנשים ממילא למדנו דכינוי הרבים דפרו ורבו ג"כ לא קאי אלא על אנשים דעלמא ולא אנקיבות דהא בדיבור וציווי אחד נאמרו פרו ורבו ומלאו וכבשו וגו' וש"מ מי שדרכו לכבוש כו' הוא מצווה כו' וה"ה אי הוה כייל להו הוי דריש ליה ג"כ דמי שדרכו לכבוש כו' הכי אבל אין לפרש דמחסרון הוי"ו לבדו דריש שהזכר כובש כו' ומנקודת השור"ק ולא בקמ"ץ ש"מ שהאיש שדרכו לכבוש כו' הוא מצווה על פריה ורביה כו' דס"ל לרש"י שיש אם למקרא ולמסורת שאין כאן מסורת כל כך בחסרון הוי"ו לדרוש ממנו שהזכר כובש הנקיבה כו' שהרבה פעמים מצינו שורק בא במקום מלאפום והוא לשון רבים בחסרון וי"ו ולא דרשינן כך אם לא היתה ג"כ לפנינו קושיית דהוי ליה לכיילינהו בהדי הדדי ש"מ שבא לחלוק כינוי דוכבשה לשני עניינים ללמד שהזכר כובש כו' וללמד שמי שדרכו לכבוש הוא מצווה כו':

פסוק כט

רש"י השוה להם בהמות וחיות למאכל כו' לשון הג"א פי' הא דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית השדה ולא הוצרך לכם שכבר כתב הנה נתתי לכם אלא לכך כת' לכם כדי שיהיה קאי על האדם ועל חית השדה להשוות אותם יחד מה בהמה וחיה אינם אוכלים רק עשב ה"נ האדם אין אכילתו רק עשב וירק ולא מידי אחריתי עכ"ל. לא ידעתי מאין לו להרב הזה הדיוק הזה דהיכי משמע מיתורא דלכם להשוות כו' אין הלשון סובלו דאם היה רש"י ז"ל דורש יתור' דלכם לא היה סובל לדורשו אלא למיעוטא לכם יהיה לאכלה ולא לתית הארץ זה היה משמעות דלכם והיה ממעט עשב זורע זרע ועץ פרי מן החיות ולא הותר להם אלא שאר מיני ירק עשב והיה פי' פסוק דאת כל ירק עשב שאר כל ירק עשב אלא שהאמת הוא דהאי לכם לאו יתורא כלל הוא שכן דרך הכתוב לכפול תיבות הרבה מפני אורך המיצוע שביניהם שכן כתיב ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה ויאמר בילדכן וגומר הרי שכפל במלת ויאמר מפני אורך המיצוע שביניהם ה"נ כפל מלת לכם מפני אורך המיצוע שביניהם וכן יש הרבה פסוקים. ואע"ג דגבי והיו לדם ביבשת דריש רש"י ז"ל שני פעמים והיו ולא סגי ליה בטעם דאורך המיצוע כמו שכתב הרמב"ן ז"ל היינו משום דלא חשיב רש"י ז"ל מלות דאשר תקח מן היאור למיצוע ארוך כלל שאינם אלא ד' תיבות התכופים בקריאת ובלשון העניין לכך נראה לו דוהיו השני הוא מיותר לדרשא מה שאין כן בשאר הכתובים שהביא שם הרמב"ן ז"ל וכן כתוב שבכאן יש בו מיצוע ארוך ומודה בו רש"י שאינו מיותר ועוד מ"ש בפי' ההיקש ואמר מה בהמה וחיה אינם אוכלים רק עשב כו' ה"נ כו' לא ידעתי מאין לו הבניין אב הזה מה בהמה וחיה אינם אוכלים כו' שהרי הוא אינו אמתי וכי לא

מצינו הרבה חיות הטורפות שדורסות ואוכלות בשר בהמה וחיה של מין אחר ממינם ואינם עושקות אותם המטורפות שכבר ארז"ל שהרבה מינים מתחלת בריאתן לכך נבראו שיהיו מזונות למין האחר אשר צורת מינו היא במעלה זו עליו מטבע בריאותו ולא שייך לומר שעשה להן הטבע הזה אחר המבול אלא שזה היה צביונן מתחלת בריאותן שלכך נבראו כי מאיזה טעם היה הש"י משנה טבעם אחר המבול ולא עוד אלא אפי' במינן יש הרבה חיות שטורפות לפעמים זו את זו ואוכלת אותה ואיך יאמר הרב האריה מה בהמה וחיה כו' מאין ברור לו זה לכך אין לפרש כוונת רש"י ז"ל אלא כמו שפירשו נאמן ביתו הוא הרא"ם ז"ל דפסוק ורדו בדגת הים דייק ליה פי' ההיקש הזה דמשם לא משתמע מיעוט אלא ולא הם בכם ור"ל לא הם באדם ומהכא נשמע ולא האדם בהם שלא הותר לו להמית שום בריה והכי דייק ליה מדסמיך פסוק הנה נתתי לכם לאכלה וגו' לפסוק ורדו בדגת הים וגומר וה"פ ורדו בדגת הים היינו למלאכה אבל לאכלה לא נתתי לכם אלא את כל עשב זורע זרע וגם לחיות נתתי כל ירק עשב וגו' והוא כולל ג"כ כל עשב זורע זרע וגומר וכן משמע לשון רש"י שאמר השוה להם הבהמות כו' ולא אמר השוה אותם לבהמות כו' כי מבהמות לא חסר הדרסה אשר בטבעם כי הם דורסים זו את זו וטורפות ואוכלות לפי טבעם ולא נאסר להם והרבה מינים יש שלכך נבראו. ואין להקשות לפי זה לכתוב קרא לכם ולכל חיות הארץ נתתי את כל ירק עשב שכן דרך המקרא לכתוב פרט וכלל כו' דבי"ג מדות התורה נדרשת:

פרק ב

פסוק ב

רש"י ויכל לשון הג"א ולפיכך כתיב ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו שנתן מנוחה למלאכה אשר עשה ובזה כלה המלאכה ביום השביעי עכ"ל. ואינו נראה כי איך יאמר נתינת מנוחה למלאכה כי לא יאמר לשון זה אלא לפועל העושה המלאכה על כן מחוורתה כדברי הרא"ס ז"ל ע"ש:

פסוק ג

רש"י ברכו במן לשון הג"א פי' שביום הו' היה יורד להם לחם משנה אע"ג שאין חילוק בענין הירידה שגם בשאר הימים היה יורד הרבה יותר מעומר לגלגולת הכי פירושו כו' עכ"ל אין זה אלא דברי נבואה כי מי יאמר לו זה שלא היה חילוק בעניין הירידה דשמא בשאר הימים היה יורד יותר מעומר לגלגולת אשר על אותו הנותר אמרו רז"ל שנעשה נחלים נחלים וביום הששי היה יורד יותר משני עומרים לגלגולת והיה לוקטין

שני עומרים לגלגולת ואעפ"כ היה בו נותר כמו בשאר הימים לנחלים כו' ולפי זה אינו צריך לדוחקו שיאמר לא נקרא ברכה אלא כשנותן הרבה בבת אחת:

פסוק ד

רש"י אלה האמורים למעלה תולדות השמים ע"כ אע"ג דאמרינן בכל מקום שנא' אלה פסל את הראשונים ואלה מוסיף על הראשונים היינו כשמתחלת הפרשה באלה ור"ל מה שכתב אחריו ומפרש באותה פרשה השנייה עניין אחר מה שלא נאמר בפרשה ראשונה אז נאמר פסל את הראשונים כמו אלה המשפטים אבל בכאן לא יפרש ענין אחר בזו הפרשה שיאמר עליו שהם תולדות השמים והארץ שאין כאן שאר תולדות אלא מה שנאמר למעלה לפיכך לא שייך לומר פסל את הראשונים אלא פירושו אלה האמורים למעלה הם תולדות השמים והארץ. וכמוהו אלה המצות וגו' אלה החוקים ולכך יתיישב ג"כ שלא המתין רש"י עד לבסוף שנראה מה שכתב בפרשה לפי שקשה לו מיד למה לא כתב ואלה בוי"ו. ומתרץ אלה האמורי למעלה כו':

רש"י למדך שכולם נבראו ביום ראשון ע"כ: אע"ג שלפי דרכנו למדנו זה מאת השמים לרבות תולדותיה ואת הארץ לרבות תולדותיה כמו שפי' למעלה מ"מ צריך לכתוב ביום עשות ה' אלקים וגו' ללמדך שכולם נבראו ביום ראשון ולא בלילה ראשונה כי בלילה לא ברא כלום. או נאמר בלילה נבראו השמים וארץ שעל כרחך צריכין אנו לומר כן דאל"כ על מה יפול לומר ויהי ערב וגו' ביום ראשון שאם לא היו שמים וארץ נבראים בלילה לא היה שום מציאות בעולם ועל מה אמר ויהי ערב אלא וודאי שמים וארץ נבראו בתחלת לילה א' ועמדו כשיעור זמן לילה אחת והוא שקראו הכתוב ערב ואח"כ אמר הקב"ה יהי אור וגו' והיה יום ואז בו ביום ברא הכל וזהו שלימוד כאן שהתולדות נבראו ביום הראשון ולא בלילה דכתיב תולדות השמים והארץ ביום עשות וגומר משמע התולדות נבראו ביום ולא השמים והארץ עצמן ויהיה פי' הפסוק אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום ואח"כ אמר עשות שהוא מקור ופירושו בעשות י"י כו'. דבי"ת דביום עומדת במקום שתים כאלו אמר ביום בעשות וגו' נ"ל:

פסוק ה

רש"י כי לא המטיר ומה טעם לא המטיר לפי שאדם אין וגומר ע"כ: הוצרך רש"י ז"ל להוסיף ומה טעם לא המטיר כדי שיהיה ואדם אין וגו' טעם לכי לא המטיר ולא נאמר שיהיה ואדם אין גם כן טעם לוכל שיח השדה וגומר וכל עשב השדה וגו' ויהיו כאן שני טעמים למה לא היו האילנות בארץ ולמה לא צמחו העשבים לפי שלא המטיר וגומר ולפי שאדם אין וגו' ויהיה מלת כי עומד במקום שנים כי לא המטיר וכי האדם אין וגומר וא"כ היה משמעו ששני הטעמים צריכים להויות האילנות ולצמיחות העשבים ולומר

שאף אם היה ממטיר ולא היה האדם לא היו העשבים צומחים וזה אינו בטבע ההויה שהרי הרבה עשבים יש שצומחים מן המטר לבדו בלא עבודת האדם את האדמה ועוד שהרי עשבים הראשונים שנבראו כולם לא היו צריכין לעבודת האדם את האדמה לא להחרישו ולא לזריעה כי כולם עמדו על פתח הקרקע ולא היו חסרים אלא הצמיחה חוצה לה לכך פי' דואדם אין וגו' הוא טעם לכי לא המטיר וגו' ומה שפי' רש"י שבא אדם מתפלל עליה כו' ולא פי' שבא אדם וחרש וזרע כמו שאמר הכתוב בפי' ואדם אין לעבוד את האדמה הרי שצורך האדם הוא לעבוד את האדמה מפני שע"כ אין פי' לעבור את האדמה שיעבוד את האדמה מיד שנברא לצורך העשבים הראשונים כי העשבים הראשונים כולם צמחו מאליהם בלא עבודת האדם מיד שהמטיר עליהם והיו מזונות לאדם בו ביום שנבראו כמו שכתוב בפי' הנה נתתי לכם וגו' לאכלה וא"כ ע"כ יהיה פירש ואדם אין מה טעם לא המטיר לפי שאדם אין שידע ויכיר בטובת הגשמים כו' שיצטרכו לעבודת האדמה אחרי כן כשיחרוש ויזרע בשנה האחרת ויתפלל עליהם גם עכשיו להצמיח מיד מן האדמה העשבים והאילנות בלא עבודתו דאל"כ למה לא המעיר על עשבים הראשונים קודם בריאת האדם נ"ל:

פסוק ז

רש"י שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה ע"כ: אינו ר"ל כמו שיש טועים שאם לא צבר עפרו מכל האדמה לא היתה האדמה מקבלתו במקום אחר שלא נברא משם אלא היתה מוחה מלקוברו שם שאין האדמה בת דעת וגם אינה חיה שהיתה יכולה למחות מלקוברו שם וגם אין שייך לפרשו על כחה ומזלה ושדה דלגבי דידיה מה לו יקבר כאן או כאן לגבו הכל שוה אלא ר"ל שאם לא צבר עפרו מכל האדמה לא היה טבע האדם שבכל מקום שיקברוהו שם היה מתעכל בשרו ושב לעפרו כי אם באותו מקום שהיה לוקח משם והיה זה צער גדול לאדם במיתתו שהיתה נבילתו מושלח כדומן על פני האדמה אע"פ שהיה נקבר ונטמן בארץ והיה בשרו עליו נכאב ולא היה מתעכל לכך צברו מכל האדמה שבכל מקום שיקברוהו שם יהיה טבעו שיהא נקלט שם ויתעכל בשרו וינוח על משכבו וזהו שאמר הכתוב השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר:

פסוק ט

רש"י ויצמח לעניין הגן הכתוב מדבר: הרא"ם פי' מה שפי' גם הרג"א אבל לפי פירושם היה לו לרש"י ז"ל לומ' זה על מן האדמה מן הגן כלומר לא ר"ל מכל האדמה אלא מן הגן לבדו דמה ק' לו על ויצמח שפי' עליו זה. לכך נ"ל דק' לרש"י ויצמח למה לי שנית הרי כבר כתב וינוע י"י וגו' שעל כרחך פירושו נטע והאיך נטע על ידי שהצמיח שם לא כדרך הנוטעים המביאים ממקום אחר דמהיכן הביאם וא"כ ויצמח השנית למה לי לכך

פירש לעניין הגן מדבר כלומר לא בא הכתוב להודיע הויית הצמיחה אלא בא להודיע מהות עניין הצמיחה האמורה למעלה שהיתה בגן ואומר שהיה עץ נחמד למראה וגו' אלא שיש לפקפק ולומר דשמא פי' ויטע ר"ל עירוב הד' יסודות שיהיו חומרן מוכנים לקבל צורות האילנות זהו נטיעתם ואחר כך כשקבלו הצורה ויצאו לפועל קראו צמיחה ואמר ויצמח וגו'. וי"ל פי' אחר דק' לרש"י ויצמח והא כתיב למעלה וכל שיח השדה וגו' כי לא המטיר ואד יעלה לצורך בריאת אדם וא"כ מהיכן יצמח שהרי עדיין לא המטיר לכך פירש לענין הגן כו' כלומ' הגן הצמיח בלא מטר אבל שאר כל שיח השדה שחוץ לגן לא היו בעולם עדיין כי לא המטיר דו"ק נ"ל עיקר:

רש"י בתוך הגן באמצע הגן ופרושו ר"ל באמצע הגן היה עץ החיים וכתב רא"ם וליכא למימר שבתוך הגן הוא פי' דמין האדמה דא"ל מן הגן מבעי לי ע"כ ולא ידעתי למה לא נא' דבתוך הגן קאי למעלה על מן האדמה והוא כאלו אמר מן האדמה שבתוך הגן כי מן האדמה כלל ובתוך הגן פרט מאיזה אדמה אמרתי מן האדמה שבתוך הגן והג"א אמ' ז"ל דאין לומר כמשמעו שגם שאר עצי הגן הם בגן עכ"ל גם לדידיה יש להקשות דשמא אין הכי נמי וקאי על כולם על עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים על כולם אמר שנבראו מן האדמה שבתוך הגן לכך נ"ל שלא מכח ייתור' פי' רש"י כן אלא משום שנכתב בתוך הגן בין עץ החיים ובין עץ הדעת שאם היו פירושו שבתוך הגן היה לו לכתבו אחר עץ הדעת טוב ורע שגם הוא היה בתוך הגן כמו שכ' בפי' לקמן אז היה לו לכתוב בתוך הגן מיד אחר מן האדמה וכיון שכתבו אחר עץ החיים וקודם עץ הדעת טוב ורע ש"מ דבא ללמד שעץ החיים היה ממש באמצע הגן.

פסוק יא

רש"י פישן מלשון ופשו וגו': וכת' הרג"א דמייתורא שם דריש לה ע"כ ואינו מן הצורך כי כן דרך הלשון לימר שם של זה כך ושל זה כך אלא כאן משו' ששינה שמו המפורסי' שהרי שמו המפורסים הוא נילוס לכך דרשו כן ומדהאי לדרשא כולם לדרשא שכן הוא המדה כמו שאחז"ל גבי בן בקר רך וטוב ע"ש נ"ל.

פסוק יד

רש"י קדמת אשור למזרח של אשור: פי' הרא"ם מפני שהתי"ו הוא תי"ו של סמיכות ובאה במקום הה"א שבסוף התיבה הבאה במקום למ"ד כמו מצרימ' כו ור"ל ויהיה קדמת כמו קדמה והיו כמו למזרח אשור וכתב הרג"א עליו וז"ל ולא נראה כלל שלא מצינו שהה"א שהוא במקום למ"ד תיהפך לתי"ו בסמיכות כו' וסיים דבריו וז"ל אבל פירושו למזרחו של אשור לצד קדם עכ"ל ויהיה ההבדל בין פי' הרא"ם ופירושו דלדברי הרא"ם הנהר היא חוץ למדינת אשור במזרח המדינה ולדבריו הנהר היא בתוך גבול

מדינת אשור והיא בצד מזרח בפניו אבל סתירתו על הרא"ם אינו סתירה על פירוש הרא"ם כי די לנו חבר בחבירו כיוצא בו והוא קדמת עדן לפי פרש"י שם וכן עשה רש"י במלת לבת אש שהוא לשון לב ואין לו אלא חבר אחד דוגמתו ע"ש וגם התרגום דהכא מפרש כפרש"י למדינתא דאתור ולפי פירושו של הג"א לשון רש"י גם לשון התרגום הם מגומגמי' מאד אך באמת התרגום של קדמת עדן הוא מגומגם מאד וקשה להבינו מבלי פי' ארוך וז"ל שם ונפק קין מן קדם ה' ויתב בארעא גלי ומטלטלי דהות עביד' עלוהי מלקדמין (ויש דפוסים שכתוב דגינתא בד') בגינתא דעדן עכ"ל וצריך עיון מאי קאמר שאם היתה הגירסא לשם מלקדמין דגינתא בד' היינו יכולין לישבו והוי קאי דהות עביד' עלוהי למעלה על גלי ומטלטל אבל בגינתא בב' אי אפשר ליישבו שהרי כבר גורש חוץ לגן ואולי יש לומר בדוחק דהכא פי' התרגום פי' המלות והתם פי' התרגום כוונת העניין לא המלות וה"פ ויתב בארעא גלי ומטלטל דהות עבידא עלוהי מלקדמין ר"ל שישב קין בארץ ההיא נע ונד באותו עונש שהיא נעשה ומוטל עליו קודם לכן בגינת' דעדן ר"ל בעוד היותו בגן עדן והכוונה שהרי ק"ל שנצטוה האדם בגן עדן ז' מצות דבני נח ובתוכ' הוא שפיכות דמים ואמ' התרגום שעונש הש"ד בשוגג להיותו בגלות נע ונד והטעם מוכיח שם כן שהרי הטפח' שהיא בעברי תחת מלת נוד כתבוה בתרגום תחת מלת מלקדמין שהוא היה ראוי להיו' תרגום של קדמת ולפי פירושו משמע שכל זה הוא פי' למלת נוד ולכך הוסיף בגינת' דעדן בב' שהכל הוא פי' על עונשו של נע ונד ועל מלת קדמת עדן שבעברי לא תרגם כלום כיון שיכול להיות שהוא כלול בלשונו זה הכל כשנעשה מלת קדמת מוכרת ונוסיף ב' על מלת עדן וכן ג"כ למעלה נוכל לתרגם קדמת אשור למזרח באשור שיהיה מלת קדמת מוכרת וב' באשור נוסף לומר שהנהר הוא בארץ אשור אלא שדעת התרגום להראות לנו שדעתו ג"כ כדעת רש"י שבאה התי"ו במקום ה"א הבאה במקום למ"ד:

פסוק טו

רש"י לקחו בדברים נאים ופתהו לכנס כו' פי' רא"ם מפני שהלקיחה אינו נופלת רק על העתקת הדבר מרשות אחת לרשותו או ממקום למקום ופה אינו לא זה ולא זה שלא נזכר בשום מקום בריאתו עד שנאמר שלקחו משם להביאו לגן עדן כו' עכ"ל ויהיה לפי זה פירוש של ופתהו ליכנס שפיתהו לכנס בעול וטורח דלעבדה ולשמרה אבל בזה נ"ל שהוא עושה דברי רש"י סותרים זה את זה שהרי כתב רש"י למעלה גבי מן האדמה שנטל עפרו ממקום המזבח וא"כ נאמר ששם ברא אותו ונטלו משם והכניסו לג"ע לכך נראה

שלא פרש"י כן אלא משום שאין לקיחה נופל על אדם בר דעת אם לא ע"י פתוי ורצוי עד שיתן דעתו לזה ובלאו הכי לא נקרא לקוח וכן כתב הג"א:

פסוק יט

רש"י שבשעת יצירתן מיד בו ביום הביאם אל האדם ע"כ: האי בשעת יצירתן ובו ביום לאו דווקא שהרי בריאת העוף היתה בחמישי וההבאה לא היתה אלא בששי אחר שנברא האדם אלא כוונתו לומר מיד אחר בריאתן ובריאת האדם בו ביום הביאם לו אי נמי בו ביום לא קאי אלא איצירת הבהמות ואת כל עוף דבק עם ויבא אל האדם וגומ' ולא כמו שכתב הרא"ם שהוא דבק עם וייצר ולפי זה לא נשמע מכאן שהעופות מן הרקק נבראו ויהיה ועוד כמו דבר אחר:

פסוק כא

רש"י ויסגור מקום החתך: לשון רא"ם והוא אליבא דמ"ד ויבן ה' את הצלע זנב שלא נחסר מגופו כלום כו' עכ"ל ודחק שם ליישב רש"י שתכף שסיים לפרש אליבא דמ"ד פרצוף פי' אליבא דמ"ד זנב וגבי תירץ מה ששינה רש"י לפרש ויסגור קודם ויישן ויקח וגו' גם הג"א תרצו ע"ד החריפות כמו שהוא בפירוש מה שאין זה דרכו ושיטתו של רש"י אבל אני איני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה כי כבר ידעת דרכו של רש"י שהוא רודף לעולם פשעי הכתובי' ובלבד שימצא לו עזר מן הקדמונים ואפי' דלא כהלכתא ולא יחוש למדרשו שיתנגדו לו והנה בכאן לפים ריהטא היה נראה לו לפרש פשוטו של מצלעותיו מלשון נשתברו רוב צלעותיו אלא שלא מצא לו עזר ואם היינו מפרשים אותו כן היה נופל עליו שפיר לשון ויסגור בשר תחתינה כלומר שלקח ממנו צלע שהוא עצם אחד ובלי ספק היה שם נקב פתוח עד חלל הגוף לפיכך הוצרך לסגור במקום אותו פתיחת הנקב של עצם בבשר אבל עכשיו שהוכרח לפרש מצלעותיו מסטריו כו' שהוא לשון צד ואליבא דמ"ד פרצוף הוצרך לפרש מיד מה שהוקשה לו איך נופל עליו לשון ויסגור שהרי לא היה כאן לא נקב ולא גומא אלא שחלקו לשני' ואמ' אעפ"כ שייך לומר בדוחק ויסגור על מקום החתך ואפי' אליבא דמ"ד פרצוף ולפיכך הוצרך לפרש ויסגור ולהקדימו לוישן ויקח וגומר ואין צריך לומר ג"כ במה שפירש שלא יראה חתיכת בשר שממנו נבראת ותתבזה עליו ע"כ שהוא אליבא דמ"ד זנב כי גם אליבא דמ"ד פרצוף אם היה רואה גם הפרצוף השלם הנחתך ממנו בלא קרימת עור ובשר במקום החתך היתה מתבזה עליו לפיכך ויישן ויקח וגומר ולשון חתיכת בשר דקאמר רש"י ר"ל בשר הפרצוף החתוך לא הזנב כמו שפי' הרא"ם נ"ל:

פסוק כג

רש"י מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה כו': הג"א ירד בכאן לעומק ההתפלספות כמו שהוא בפירושו אבל אינו מן הצורך ובודאי חלילה לאדם יציר כפו ית' ושנברא בצלם אלקים שיטמא עצמו בזה שירביץ שום חיה או בהמה בפועל חלילה או היאך יבעול כל אלו הבעילות בשעה אחת בפוע' אין הדעת סובלו ולא מטעם שכתב הג"א מפני שכבר נצטוה על העריות בפסוק ויצו וגו' כי לפי המשמעות נ"ל שאותו הפסוק והציוי לא נאמר לו עד אחר יצירת חוה וכן הוא בפי' בדברי רבותינו ז"ל ז' נזדווגה לו חוה ח' עלו למטה שנים וירדו ד' או ז' ט' נצטווה כו' אלא מטעם הטומאה שאמרנו חלילה ואע"פי שגם על הטומאה לא נצטוה מכל מקום הוא דבר מאוס וטמא ממושכל ראשון שבאדם גם מטעם שהוא במושכל אחד מן הנמנעות לבעול בזמן קצר כל אלו הבעילות אבל נ"ל לפרש כוונת חכמים ז"ל לפי פשוטו שבא בדעתו ובשכלו על טבע כל בהמה וחיה כו' שהרי בלי ספק ידע והשיג טבע של כולם שלכך קרא להם שמות לכל אחד על פי טבעם לזה סוס לזה שור כו' והבין והשיג בעומק שכלו בטבע כל אחת מהן והתבונן אם יש בהן אחת מהן שתוכל בטבעה להזדווג עמו ולהתעבר ממנו כדי שעל ידה יוכל לפרות ולרבות ולמלאות פני תבל בדמותו וצלמו כי גם הוא ידע בעומק עיונו שלא לתוהו בראה ואולי אם היה מוצא אחת אז היתה דעתו לבקש מאתו ית' לתקנה לו שלא יתטמא בה ולא נתקררה דעתו ושכלו בהן כלומר ראה והשיג והבין וידע שאין בטבע שום אחת מהם שתוכל להתעבר ממנו עד שהובאה לו חוה והבין בשכלו שזאת היא שראויה להתעבר ממנו ואז נתקרר דעתו ושכלו ואמר זאת היא האשה אשר הוכיח ה' לטבעי זאת הפעם וגומר אבל על כל זה היה בלא ביאה בפועל לא בבהמה וחיות וגם לא בחוה רק בשכלו הזך והטהור ולכך קרא לה אשה מיד קודם שבא עליה כי מאיש לוקחה זאת והיא זוגתו העצמי בטבעה ולפיכך סמך לו מיד על כן וגומר והיו לבשר אחד ופרש"י הולד נוצר ע"י שניהם כי' מה שלא היה יכול להיות כן משאר נקיבות הב"ח ולפי זה אין שום דין וטענה שטען הרמב"ן על רש"י ז"ל שהביאה הרא"ם כי יהיה כפשוטו שעכשיו יהיו לבשר אחד מה שלא היה נמצא בת זוג כזה קודם לכן לאדם:

פסוק כה

רש"י שלא היה יודעים דרך צניעו' כו': נ"ל דלא דק בלשונו שאמ' לא היו יודעי' דברי צניעות כי וודאי היו יודעים כל שאר דברי צניעות ומוסרים אבל הכוונה שלא היו צריכים לכך כי אם אין יצר הרע מה צריך לצניעות זה כי בלא יצר הרע מה הפרש יש בין גילוי ערוה לגילוי הפנים או הידים או מה הפרש יש בין עניין התשמיש לעניין אכילה ושאר

פעולות ההכרחיות שבאדם כולם שהם עניינים או כלים הצריכים להוויות האדם וקיומו הוא או מינו אלא שדבר רש"י בהעברת הלשון נ"ל:

פרק ג

פסוק ה

רש"י יוצרי עולמות כו': פי' ויהיה יודעי טוב ורע כאלו אמר והייתם כאלקים יודעי טוב ורע והוצרך רש"י לפרש כן מפני שפי' על כי יודע וגומר כל אומן שונא בני אומנתו מן העץ אכל וברא את העולם דאל"כ מאי כי יודע אלקים וגומר והייתם כאלקים אדרב' היא הנותנת שיצווים לאכול ממנו כדי שיהיו כאלקי' להבין ולהשכיל כמו שכת' הרא"ם ואם כן לא יפול עליו והייתם כמותו יודעי טוב ורע כי אם יוצרי עולמות כמו שהוא ברא עולם ע"י אכילת העץ כו':

פסוק ז

רש"י לעניין החכמה דיבר הכתוב ולא לענין ראייה ממש וסוף המקרא מוכיח וידעו כי ערומים הם אף הסומא יודע כשהוא ערום אלא מהו וידעו כי ערומים הם מצוה אחת היתה בידם ונתערטלו הימנו עכ"ל. הרא"ם גם הג"א נתחבטו פה לדעת למה פרש"י פה גבי וידעו כי ערומים הם מצוה אחת היתה בידם כו' וגבי מי הגיד לך כי ערום אתה מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום ולמה לא נאמר גם כן וידעו כי ערומים הם שידעו הבושת שיש בעומ' ערום ודחקו עצמם מאד לדעת כוונת רש"י ז"ל בזה יעויין בספריהם והרג"א התפלסף עוד לדעת מהות החכמה שניתוסף להם ע"י אכילת העץ שהרי כבר היו חכמים והשיג טבע כל הב"ח לקרות להם שמות כמו שהוא בפירושו אבל נ"ל שכל זה אינו מן הצורך לכנס בכל דוחקם כי דרך רש"י ז"ל לפרש הכל כפשוטו לפי משמעות לשון המקרא בכל מקום וכן גם בכאן כוונתו כן הוא. וזה שקשה לו לרש"י ז"ל דמשמעות הכתוב הוא שעל ידי פקיחת עיניהם ידעו כי ערומים הם ואם היתה הפקיחה שהוא לשון פתיחה פקיחת ראיית עיניים ממש היה לומר ותפקחנה עיני שניהם ויראו כי ערומים הם כי לשון ראייה נופל על פקיחת העיניים ממש וזהו מה שכת' רש"י אחר כך גבי וידעו אף הסומא יודע כו' ורצה לומר ואם כן ויראו היה לו לומר אלא על כרחך לומר הפקיחה הזאת רצה לומ' פקיחת ידיע' עין השכל או מחשבה או הדמיון שעל ידה ידעו עניין מה כי ערומים הם ואם כן ע"כ אם ר"ל שידעו שיש בשת בעומד ערום אין זה פקיחת השכל כי אדרבה הוא סתימת עין השכל ופקיחת הדמיון לדעת בין טוב לרע שהוא הנאה והמגונה וכתב דלמא אין ה"נ ונאמר שהפקיחה היתה סתימת השכל ופקיחת הדמיון לדעת מה בשת יש בעומד ערום אין זה בכח הלשון כי הלשון משמע

שניתוסף להם חכמה ולפ"ז היתה להם זה מיעוט חכמה ואם יתעקש המתעקש לומר גם זה מנ"ל שמא בגנותם הכתוב מדבר ואומר שנסתם שכלם ונפקח דמיונם אומר אני שזה לא יכול להיות שלא מצינו שיפול הכתוב לשון עיני אל עין הדמיון רק על ראות העין או עין השכל ותוספות החכמה. ונ"ל שמקודם לכן היו חושבין שאין שום השגת שלימות תלויה בקיום מצות הבורא ית' רק חשבו כי השגה השלימ' שהיתה להם היתה בכח עצמותם לא במצות. ועכשיו הרגישו שעל ידי שנתערטלו מן המצוה נתערטלו גם כן מן ההשגה ולא היתה השגת' שלימה כמו שהיתה מקודם לכן וידעו שההשגה השלימה אינה באדם בכח עצמותו לבדו אלא על ידי קיום מצות הבורא ית' ואם כן עכשיו וידעו כלומר ידעו שלא ידעו ולא השיגו כמו קודם לכן ואין לך חכמה גדולה מזו כמו שאמר החכם תכלית מה שנדע שלא נדע לכך פי' רש"י לעניין החכמה דיבר הכתוב. אבל גבי מי הגיד לך כי ערום אתה פי' אותו על הבשת מפני שמשמע מן הכתוב לקמן שתלה יראת המערומות בשמיעת קול אלקים דכתיב את קולך שמעתי ואירא כי עירום אנכי משמע שנתחדשה לו יראה ע"י שמיעת הקול. ואם היתה שם הכוונה מערומות שנתערטלו מן המצות לא היה לו לתלות היראה בשמיעת קול אלקים ית' שזה לא נתחדש להם בשמיעת הקול ההוא שהרי מיד קודם שמיעת הקול ההוא ידעו זה כמו שפי' בפסוק זה של ותפקחנה וכ"ת שמפני שמיעות הקול אלקים נתייראו מפני העונש ונתחבאו מפניו שא"כ היתה זה סכלות גדולה מן האדם וכי לא ידע שלא תועיל לו התחבאותו מפני עונשו ית' חלילה להאמין זה על חכמת אדם הראשון שלא ידע זה לפיכך על כרחך יהיה פרושו כי מפני שמיעת קול אלהים נתחדשה לו יראה אחרת והיא הבושה לעמוד לפניו ית' ערום מה שלא היה מתבושת בפני שום בריה קודם לכן ועל זה שאל הש"י מי הגיד לך כי ערום אתה ואם כן על כרחך יהי' פירושו מאין לך לדעת מה בשת יש בעומד ערום נראה לי:

פסוק ח

רש"י התהלך בגן שמעו את קול הקב"ה שהיה מתהלך בגן: לשון הג"א פי' כי הקב"ה היה מתהלך בגן ואם לא הוסיף שהיה היה פירושו שהקול היה מתהלך ולא שייך על קול מתהלך רק הולך כו' עכ"ל. אין זה אלא דברי נבואה שאם יפול עליו הפועל גם המתפעל יפול עליו ואשר אמר שלא שייך לומר התפעל אלא על המתפעל ברצון מי הוא הנביא שהגיד לו זה שהרי אפי' גבי אש מצינו התפעלו' דכתיב ואש מתלקחת בתוך הברד. ע"כ אני אומר דודאי מלת מתהלך לא קאי על הקב"ה רק על הקול כי כביכול על הש"י אינו

נופל לומר לשון הליכה שאינו גשם אבל הקול הוא דבר נברא וכמו שתרגום אונקלוס קל מימרא ד"ה ועליו נופל לומר לשון הליכה והבן נ"ל:

פסוק יד

רש"י כי עשית זאת מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית שאלו שאלו למה עשית זאת היה לו להשיב דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין עכ"ל: ל' הרא"ם ולא הבינותי זה שהרי הנחש מסית איקרי כמו שאמרו מכאן שאין מהפכין בזכותו של מסית והמסית כבר חייבה עליו התורה מיתה אע"פ שטוען כן דברי הרב ודברי התלמוד כו' וא"כ מהו זה שאמרו אלו שאלו למה זה עשית זאת היה לו להשיב דברי הרב כו' דמשמע דאלו היה משיב זה היה נפטר מעונשו ועוד שלא אמרו זה אלא גבי שליח לדבר עבירה שיודע באיסורו של דבר ועובר בו כו' אבל הכא האשה לא ידעה באיסורו של דבר שהרי הנחש הטעה אותה כמו שאמרה הנחש השיאני שפירושו הטעני והמוטעה כשוגג לכל דבריו ולא שייך בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין כו' עכ"ל והג"א הביאו וקצר לשונו ושינהו וכתב עליו וז"ל ותימא על דבריו שאין זה נכון כלל לומר שיהיה המוסת שוגג שאם עבד ע"ז ע"י הסתה חייב מיתה ואינו מוטעה בזה ודבר פשוט הוא ועוד דאם האשה היתה שוגגת למה חייב אותה הקב"ה באותן עונשין והיא לא עשתה רק בשוגג כו' עכ"ל ואני אומר שאין תמיהת הג"א אלא לעצמו ואין תמיהתו תמיה ולא קושייתו על הרא"ם קושיא כלל למי שיביניהו כי וודאי גם הרא"ם אין דבר נעלם ממנו וכל רז לא אנוס ליה בכל דיני המסית אבל הוא אינו מקשה על רש"י אלא שלא תירץ כלום למה לא שאלו הקב"ה לנחש למה עשית זאת וכי תימה מפני התשובה שהיה לו להשיב דברי הרב כו' יאמר הרא"ם והקשה ממ"נ אין תשובתו זאת היתה תשובה שאם היתה המוסתת הזאת שהיא חוה כשאר המוסתת הכתובים גבי דיני מסית היודעים איסורו של דבר א"כ לא יפטר המסית בטענת דברי הרב כו' אעפ"י שהוא טענה אמתית שלא חייבתו התורה אלא על ההסתה ואפי' לא עבר המוסת העבירה והרי אפי' המוסת כשר להעיד עליו וחייב המסית אפי' בלא התראה ומדברי רש"י דהכא משתמע שהיה הנחש נפטר בתשובה זאת ואם היתה חוה מוטעית כמו שמשמע מפירוש רש"י על אמרה הנחש השיאני כו' א"כ לא היה הנחש יכול לטעון טענת דברי הרב כו' שלא היתה טענה כלל כיון שהמוסת היתה מוטעת ואינ' יודעים שמוזהרים על זה מפי הרב והרי הוא שוגג גמור והמסית הוא מזיד גמור וחייב על הסתתו ובלי ספק אפי' גבי מסית דע"ז ג"כ דינא הכי הוא שאם אנו יודעים בודאי בבירור שהמוסת הוא מוטעה ושוגג שהוא פטור והמסית עכ"פ חייב מיתה דלא גרע מלא עבד כלל וא"כ ממ"נ היה לו להקב"ה לשאול לפרש למה עשית

זאת שהרי לא היה יכול להשיב שום תשובה דדברי הרב כו' אינה תשובה כלל והקושיא השניה שהקשה הג"א ועוד דאם האשה כו' ג"כ אינה כלום דהא לפי מסקנת הרא"ם ג"כ לא תשאר הקושיא שהרי סיים שהאשה היתה מזידה שידעה שהשם יתברך הזהיר עליו ולא היה לה לעבור והנה עיקר קושיית הרא"ם דחה הג"א בדחיות רחוקות וסיים דבריו בתדע כו' ואמר והכא אלו לא חטא האדם לא היה כאן עונש לנחש כו' ואין זה אלא דברי נביאות דמניין לו זה דשמא אפילו לא חטא האדם היה הש"י מעניש את הנחש ג"כ מדין מסית ונ"ל ליישב קושיות הרא"ם כמו שאומר והוא זה דס"ל לרש"י ז"ל דוודאי הנחש יכול לפטור עצמו בטענות דברי הרב כו' ואפשר אחר שחטאו אדם וחוה ואעפ"י דשאר מסיתים אינם יכולין לפטור עצמו בעענה זו אפשר קודם שחטא המוסית נ"ל שאינו דומין שאר מסיתין שנאמרה בתורה למעשה הנחש דשאר מסיתין שבתורה דין הוא שלא יפטרו עצמם בטענה דדברי הרב כו' בין שהמוסיתים חטאו אחרי ההסת בין לא חטאו מפני שהמיסית היה רוצה להסית את חברו המוסת בעצמו שיעבור הוא על מצות בוראו אפי' בדבר שהמיסית בעצמו מוזהר עליו לכל דין הוא וראויה לעונש זה ולא יועיל לו טענה דברי הרב וכו' אבל הכא הנחש לא מצינו שהוא בעצמו נצטוה שלא לאכול מעץ הדעת וגם גלוי וידוע היה לפניו ית' שלא היתה כוונת הנחש להסית את חוה שתעבור היא על מצות בוראה שתאכל היא מעץ הדעת רק כוונתו היתה להסית את חוה שהיא תלך ותסית את אדם שיאכל וימות והיא לא תאכל ותחיה והוא ישא אותה כמו שפרש"י בפירוש ואיבה אשית וגומר וא"כ לא היתה הסתת דנחש חמור כל כך כמו הסתת שאר המסיתים שבתורה ואף על גב דוודאי מסית מכל מקום אינו מסית גמור כשאר מסיתים לכך צריך להיות לרש"י אף על גב דשאר מסיתים אינם יכולין לפטור עצמם בטענה זו אם היה הש"י שואלו אלא שלא שאלו מפני שהדין הוא כך שאין מהפכין בזכותו של שום מסית אפילו בזכות מסית קל כזה לשואלו לפתוח לו פיו משום פתח פיך לאלם אבל אם היה הנחש טוען כן מעצמו הוה מועיל לו וכן משמע לשון רש"י שאמר היה לו להשיב משמע שאם השיב היה מועיל לו מה שאין כן בשאר מסיתים שאין טענה זו מועלת להם כלל אפי' הם בעצמם טוענין כן כיון שהם בעצמם מצווין וגם כונתם להסית המוסית בעצמו על דברי בוראו אבל טענה אחרת שהיא זכות למסית יראה דודאי תועיל להם אפילו לכל המסיתים שבתורה אם הם טוענין אלא שאין פותחין להם פיהם לשאול אותם אם היה דעתם כך או כך כמו בשאר נדונין ששואלין משום פתח פיך לאלם ומעתה לא תקשה גם כן הקושיא האחרת שהקשה הרב גור אריה אם ידוע לו זכות גמור למה לא ילמוד עליו כו' דודאי מחויבי' הסנהדרין ללמוד עליו כל זכות שיוכלו דהא כתיב ושפטו

העדה והצילו העדה כו' אלא בדבר שצריכין לשואלו או לתרץ דבורו אם היתה דעתו כך או כך אולי ישיב לומר לא היתה דעתי שיעבור כך וכך כגון זה אין שואלין אותו דדנין אותו לחובה לומר וודאי מחשבתו ודעתו היתה על צד היותר רע שאפשר ולא מתרצינן דיבור לזכותו אם לא יטעון מעצמו אבל זכות שיכולין ללמוד עליו בלתי שאלתו כגון דרישת וחקירו' העדים שמא ימצאו מוכחשים וכהאי גוונא מחוייבים הסנהדרין שלא להעלימו ולישא וליתן עליו מדכתיב והצילו העדה וגומר כן נראה לי אחר כך עיינתי בגמרא סנהדרין פרק זה בורר ומצאתי דהכי משמע לשנא דגמרא וזה לשונו מניין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני כו' ולשנא דטוענין משמע כמו שפרשתי מדלא קאמר מניין שאין מהפכין בזכותו של מסית משמע שאין טוענין מה שהוא יכול לטעון דתרי מילי ננהו טוענין ומהפכין בזכותו ורש"י דהכא לא דק בלשונו כי לא ירד עכשיו לזה וגם בתוספות משמע שם ככל מה שכתבתי למעלה טרם ראותי אותה אך שהם תרצו טעם הדין אחר שנצטוו והרא"ם יקשה טעם על צווי של תורה למה צוותה כך ועל זה כתבתי הנלע"ד ומה שהשיב עליו הג"א הוא על צד החריפות ואינו אמת ואינו משמעותו של רש"י ז"ל כן שאם כדבריו מאי מכאן שאמר רש"י ז"ל מה מלמדין מכאן לפי דבריו לעשות דוגמתו בשאר מסית דמה מועיל המשא והמתן במה שלא יביא לידי הצלה כלל:

פסוק טז

רש"י עצבונה זה צער גידול בנים כו' לשון הג"א ומה שלא פירשו עצבונך זה צער הוסתות של האשה משום דלא שייך בזה הרבה ארבה עצבונך שאין הש"י מביא על האדם דבר שהוא רע לגמרי כמו דם נדות שאין בו תועלת רק רע כו' עכ"ל ואינו נכון שהרי כבר ארז"ל כל המרובה בדמים מרובה בבנים ומטעם זה דרשו בב"ר על והרונך זה צער וסתות כלומר שהוא דבר שמביא לידי הריון וא"כ תהיה הקללה ג"כ דב' שישבו תועלת אם היה דורשי' בו צער הוסתו' בעצבונך והרונך היה כפשוטו ומה שלא דרשו כן נ"ל משום דהכי דייק פשטי' דקרא משום דכתיב הרבה ארבה עצבונך משמע שירבה עצבונה יותר מעצבון בעלה ואין זה שייך אלא בגידול בנים שהבעל יש לו ג"כ צער בגידול בנים כמו שאחז"ל גבי יעקב אבינו ע"ה שהיה לו צער גידול בנים כו' אלא שצער האשה הוא גדול יותר בטיפול וביניקה שצריכה לעשות לולד יותר מן האיש א"נ י"ל דה"פ דהרבה ארבה משמע שירבה לה מעכשיו בעונש עבירה זו צערה יותר ממה שהיה לה צער כבר ואלו הג' עניינים שפרש"י על עצבונך והרונך וגומר כולם מצינו שהיו לה כבר קודם עבירה זו כדאמרינן פ"א דיני ממונות שמינית עלו למיטה שנים וירדו ארבע כו' וילפינן לה מקרא דהאדם ידע וגומר עשירית סרח והרי הרתה ממנו וילדה וגדלה בניה קודם שחטאה

אע"פ שבודאי בלי שום צער היה לה כל זה מ"מ אי אפשר שלא היו בה קצת טורח וצער מעט מפירוק אבריה בהריון ובלידה גם בגידול מעט ועכשיו שחטאה היתה קללתה שירבה לה צערה כמה כפלים הרבה מאד לאלו הג' עניינים ממה שהיו לה כבר מטבע היצירה בהם צער מעט ועכשיו כפל לומר הרבה ארבה עצבונך וגומר אבל דם וסת לא מצינו שראתה כבר מטבע היצירה שיאמר עליו הרבה ארבה וגו' אדרבה מצינו בזוהר ומביאו ברקנ"טי בפסוק ותרא האשה מה ראתה. ראתה דם ופי' שם מפני שהיא סחטה ענבים אירע בה מדה כנגד מדה הרי משמע שקודם לכן לא ראתה דם נדות עד עכשיו ולא שייך לומר עליו הרבה ארבה וגומר אבל בב"ר לא חש לקושיא זו דהרבה ארבה ורש"י אזיל לשיטתיה לפרש מה שהוא יותר קרוב לפשוטה:

פסוק יז

ארורה האדמה בעבורך וגומר: משמע שנתקללה בעון אדם ולעיל משמע שנתקללה בעון עצמה שלא עשתה ציווי הש"י בציווי תוצא הארץ עץ פרי והיא הוציאה עץ עושה פרי וגו' י"ל דזה וזה גרמו דאי לאו עון עצמה היה הש"י בורא אלו הדברים המצערים את האדם כגון זבובים ופרעושי' מן האש או מן האויר או מן המים ובעבור עון עצמה באו אלו הדברים ממנה ואלו לאו עון אדם לא היה מקלל את האדמה בזו הקללה אלא בקללה אחרת דבר שאינו מזיק לאדם כגון בעניני צמחים רעים במקום שאין צורך בהם לאדם ושלא ע"י זריעת האדם ובעבור עון אדם קללה בזו הקללה כדי שאגבה יבא ממנה ג"כ צער לאדם ועיין בג"א למעלה בפסוק תוצא הארץ:

פסוק יח

רש"י והן נאכלין ע"י תיקון כלומר וכי תימה מה לו לצמיחה זאת חינם יקללה שלא תצמיח אעפ"י שיזרע לפיכך אמר שאינה חנם לגמרי אלא שנאכלין ע"י תיקון:

פסוק כ

רש"י וע"י שכתב ויהיו שניהם ערומים סמוך לו פרשת הנחש כו' ותימה לי שהיה לו לכתוב קריאת השמות ואח"כ בריאת חוה ואח"כ ויקרא האדם שם אשתו וגו' קודם ויהיו שניהם ערומים ואח"כ ויהיו שניהם ערומים ואח"כ פרשת הנחש להודיעך כו' ואח"כ ויעש אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וגו' והיה הכל נלמד ממנו כסדר ואפשר לומר ע"ד הדרש שהוצרך לכתוב ויהיו שניהם ערומים מיד בבריאתם קודם ויקרא שם אשתו וגו' לומר לך שהיותם ערום הוא ג"כ מעניין הבריאה להורות שלא נבראו תוך המלבושים כמו שיעמדו המתים לעתיד לבוא כמו שבא במאמרם ז"ל ואעפ"י שממילא היינו שומעין זה מ"מ עיקר הכוונה בא לרמז דדווקא בבריאתם היו ערומים אבל בתחיית המתים יעמדו בלבושיהם ובא הכתוב להגיד מראשית אחרית:

פסוק כב

כאחד ממנו ר"ל המיוחד ממנו בעליונים עכ"ל הג"א ודבריו נכונים מאד ואיני יודע מי הכריח הרא"ם לצאת לקראת דוחקים לחלק מלת ממנו מן כאחד שהוא בפתח שהוא דבקות וודאי אם היה כאחד בסגול היו דבריו שאמר נכונים כי אז לא היה מורה על יחיד בעליונים אלא על אחד מן רבים אבל כאחד בפתח שהוא דבק לממנו ודאי פירושו המיוחד שממנו ואולי דגשות הנו"ן דממנו דחקו לפרש כן שהוא מורה על יחיד נסתר בכל מקום כלומר ממנו ומעצמו ידע זה דבלא דגוש היה משמעו לשון קל המיוחד שמעמנו מה שאין כן בדגוש ודו"ק:

פרק ד

פסוק א

רש"י שא' כת' וידע וגו' לשון הג"א הרא"ם פי' מדכתיב והאדם עם ויו החבור הוא מחובר למעלה עם הפרשה הקודמת עכ"ל ואינו אמת כי לא תלה הרא"ם טעמא בויו החיבור רק בקדימת השם לפועל ואפי' היה כתוב בלא וי"ו היה מפרש כן והוי"ו היא וי"ו העיטוף:

פסוק ז

ואליך תשוקתו רש"י תשוקתו של חטאת הוא יצר הרע תמיד שוקק ומתאוה להכשילך ע"כ: וכתב הרג"א וז"ל יצר משתוקק תמיד על האדם כדי להכשיל אותי ויהיה קב"ה נפרע ממנו לפיכך תרגם על ואליך תשוקתו דעתיד להתפרע מינך עכ"ל וכן משמע מלשון הרא"ם שהבין כן את התרגום שאמר דעתיד להתפרע מינך הוא תרגום של ואליך תשוקתו ואין נ"ל כן פירושו של התרגום דא"כ על מה הוא מתרגם מלות אם לא תתוב דמשמע מלשונו שהוא מדברי הש"י עם קין והרי אינם כתובים בפסוק וגם מנקודי התרגום נראה שלא הבינוהו כן שהרי שמו האתנחתה דתחת רובץ בעברי תחת מלת מינך בתרגום ואם כדבריהם היה להם להשים האתנחתה תחת מלת נטיר והטעמים דואליך תשוקתו היה להם להשים תחת דעתיד לאתפרעא מינך אבל כיון ששמו טעמ' דרובץ תחת מינך וטעמים דואליך תשוקתו תחת אם לא תתוב נראה דכן פירושו של התרגום ליום דינא חטאך נטיר הוא התרגום של לפתח חטאת רובץ ודעתיד לאתפרעה מינך הוא פירוש' של העניין ולכך חברוהו המנקדים יחד ואם לא תתוב הוא תרגם של ואליך תשוקתו והכי פירושה לפתח קבריך חטאך שמור כל זמן שאליך תשוקתו כלו' כל זמן שאתה תמשוך אחריו שאז וודאי משתוקק אליך יותר ע"ד ארז"ל משביעו מרעי' וע"ד הוי מושכי עון בחבלי שוא וגו' כעבות העגלה חטאה כי כן דרכו של יצר הרע כשרואה שאדם ימשך אחריו ישתוקק היצה"ר אליו יותר ויסיתהו בכל יום בשחת להפילו א"נ ה"פ כל זמן שתשוקתו שהיא להכשילך היא אליך כלומר היא שלך ואתה מקבלה עליך

לעשות רצונו והיינו אם לא תתוב ואם תתוב ישתבק לך הוא תרגום של ואתה תמשול בו כלומר כשתרצה להתגבר עליו לעשות תשובה היכולת והבחירה היא בידך ותרחיקהו מעליך ועונותיך יכופרו לך וזהו אם תתוב ישתבק לך כך נ"ל דעת התרגום ופיסוקי הטעמים שבו מסייעני:

פסוק יא

רש"י מן האדמה יותר ממה שנתקללה היא כבר בעונה וגם בזו הוסיפה לחטא לשון הרב גור אריה פירוש ארור אתה מן האדמה דכתיב כאן אף על גב שכבר נתקללה האדמה כדכתי' ארורה האדמה בעבורך כאן פירש שתהיה האדמה ארורה יותר ואין פי' מן יותר כמו שפירש הרא"ם דא"כ יהיה פירושו שיהיה קין מקולל יותר מן האדמה שניתקלל וזה אינו שהרי היה מקלל את האדמה לא שהיה מקלל קין רק פירושו שתהיה האדמה מקוללתלך וזהו ארור אתה מן האדמה רק שהוקשה לו שהרי כבר נתקללה לכך פי' שתהיה מקוללת יותר ממה שנתקללה כבר עכ"ל אבל פירושו אינו נכון כלל בדעת רש"י שאין הלשון סובלו ועוד שא"כ יהיה דעת רש"י כדעת הרמב"ן ומה יטעון עליו ועוד אין לשון יותר סובל פירושו כלל דלשון עוד נופל על פירושו ועוד מה קשה לו לרש"י וכי זה רחוק בעיניו שיתקלל אדמה פעם ושתים ויותר כפי מספר חטאיו אך על מה שפרש"י כאן וגם בזו הוסיפה לחטא אשר פצתה וגו' תמוה מאד בעיני ורחוקה הוא בעיני לא אמצאנו ולא הבינותיו לכל הפירושים דמה חטא שייך כאן לארץ שהרי הש"י שם זה בטבעה מתחלת בריאתה שתבלע כל הלחיות הנופלות עליה כדי שתתייבש שלכך קראה יבשה ועוד שהרי ע"י טבע זו היא מגדלת פירותיה והיאך לא היה לבלוע דמו של הבל שנפל עליה והרי הדם הוקשה למים ולכך הוא מכשיר את הזרעי' כמאמרם ז"ל והיאך לא תבלע אותו הרי זה היה נגד טבעה אם לא תבלע אם לא נאמר שנפל הדם של הבל על צחיח סלע והיא אעפ"כ בלעה אותו הפוך טבעה כמו שהיה בדמו של זכרי' מה שלא הוזכר זה בשום מקום ועוד וכי בת דעת היא הארץ שיתענש על זה ואין להשיב מקללה הראשונה דשאני התם כיון שהיתה בת צווי היה המצווה מי שיהיה של עץ פרי היתה ג"כ בת עונש מה שאין כן שייך כאן כלל וק"ל וא"כ עונשה מאין וצ"ע ולפי פירוש הרמב"ן אין כאן קושיא כלל והוא הנכון שלפי שקבלה את הדם כפי טבעה ארר את קין מדה כנגד מדה שלא תוסיף תת כחה לו כלומר שע"י ענין הטבע הזאת שיש לה לבלוע הלחיות והמים שהוא מגדלות פירותי' היתה בעזרך שסמכת עליה שע"י כך תכסה מעשיך הרעים בכיסוי דמו לפיכך לא תוסיף תת כוחה לך:

פרק ה

פסוק ב

רש"י בונה בתים לע"ז כתב הג"א דקדקו חז"ל זה רק מדהי' לכתוב הוא היה אבי כל רועי צאן כדכתיב בכל המקומות וכתב מקנה כו' גם בזה נ"ל שלא דבר נכונה וכי מעט מקנה אשר היו לפניו בכל התורה ולא דרשו בו כלום מפני שהוא שם כולל כל הבהמות לא צאן דווקא כתיב רועה מקנה אברם גם יצחק מקנה בקר ועבודה רבה גם ביעקב פרץ מקנתו לרוב וכן רבי' אבל אני אומר שדקדקה הדרש הזה מתוך שהוקשה להם ז"ל שהרי הבל היה רועה צאן ראשון קודם יבל וא"כ למה קרא אותו אבי וגו' ומה שכתוב הרא"ם לפי הפשט שאין רעיית צאן הבל כרעיית צאן יבל שזה היה רועה במדברות וזה ביישוב אינו נכון בעיניהם שהרי גם הבל ע"כ לא היה רועה אלא במדבר שהרי בזמנו לא שייך לומר רועה ביישוב שכל העולם היה מדבר שהרי לא היה לו ישיבה בעולם רק חמישים יום כמאמר חז"ל ופשיטא שבימיו אעפ"י שקין היה עובד אדמה עדיין לא צמחה האדמה זרעי' ולא גדלה פירות כי אם בג"ע:

פסוק ג

רש"י שלשים ומאת שנה עד כאן פי' מן האשה ע"כ פי' דאם נאמר שלא פירש אלא שלא הוליד. שא"כ היה לנו לידע טעם למה כבש הש"י מעיינו עד עכשיו ק"ל שנה שהרי גם כבר הוליד קין והכל ביום שנברא ומשם ואילך למה נעקר אלא עכ"ל שפירש מן האשה מחמת אבילות שהרג קין את הבל ועכשיו ע"י נשי למך חזר אליה כמו שכתב למעלה בסמוך:

פסוק כט

רש"י זה ינחמנו ינח ממנו את עצבון ידינו עכ"ל: הרבה נתחבטו בפירושו. ונ"ל דה"פ ינח היא נגזר מלשון מנוחה כמו שאמרו בב"ר פ"ל למען ינוח שורך וגומר והוא מפעיל וה"ק קרא ינח ממנו ואח"כ פירוש הכתוב ואמר מה ר"ל ממנו ממעשינו כמו ותראהו את הילד ה"נ ינח ממנו ומהו ממנו ממעשינו כלומר ממעשינו ינח את עצבון ידינו וכאילו אמר ינח את עצבון ידינו ממעשינו ר"ל הטורח הגדול הזה שהיה לנו כבר על ידי מעשינו שהיו צריכים לעשותה מעשיהם בידיהם ינח הוא ממנו כי המעשה יהא נעשה והטורח לא יהיה כל כך וזה פי' המ"ם דמעצבין ר"ל את מקצת עצבון ידינו כי גם עכשיו אי אפשר מבלי טורח אלא שאינו גדול כל כך כמו מקודם והוי"ו של ומעצבון היא נוספת כוי"ו דואיה וענה או כוי"ו דוה נותר ממנו יאכל כמו שכתב שם רש"י בפרשת צו ולא רצה לפרש מ' דממעשינו ג"כ ינח ממנו את מקצת מעשינו ואת מקצת עצבון ידינו שהיה משמע שהם שני עניינים ואינו כן כי העצבון בא ע"י המעשה הכבד והכל אחד הוא

ולכך קצר רש"י לשונו ודלג ממעשינו לפי שהוא פירושו של ממנו והמשיך הפועל דינח לאת עצבון ידינו וגם לא רצה לפרש מ' דממעשינו ינח ממנו את מקצת מעשינו שהיה לנו ע"י עצבון ידינו שאין המעשה בא מן העצבון אלא העצבון בא מן המעשה וק"ל:

פסוק לב

רש"י ואם צדיקים הם אטריח עליו לעשות תיבות הרבה ע"כ ותימה לי ע"כ היה החשש שמא יולד הרבה בנים משהיו לו עכשיו והיינו שיהיו לו לפחות ד' או ה' בנים ויותר וא"כ מאי קאמר אטריח עליו לעשות תיבות הרבה אדרבה אם היו צדיקים היו הם ונשיהם יותר מעשרה והיו מגינים על כל העולם ולא היו צריכים לתיבות שהרי כן פרש"י בפרשת וירא גבי תפילות אברהם ועל פחות מי' לא בקש שהרי דור המבול ח' היו נח ובניו ונשיהם ולא הצילו כו' ומשמע שאם היו י' היו מצילין עכ"פ ושמא י"ל שזו היא טעם מחלוקת דר' נחמיא דפליג על ר' יודן וס"ל דלא היתה כבישת המעיין אלא מטעם דספק רשעים אבל מטעם שאם יהיו צדיקים והיו יותר היו מגינים על כל העולם כמו שאמרנו ולדעת ר' יודן אפשר לומר דס"ל ודאי י' צדיקים מגינים על כל הדור אבל בתנאי שיהיה ג"כ תפילה עמהם ועל ידי תפלה יצילו י' צדיקים כמו שהיה העניין גבי אברהם ומה שאמר כאן ואם הם צדיקים אטריח עליו כו' היינו לומר שמא לא יתפלל נח כשיבא המבול כי הכל בידי שמים כו' והרשות נתונה כו' אעפ"י שהיה שם ידיעת הש"י אין לנו עסק בנסתרות כי כן הוא המדה ולפי זה צריך לומר שידע אברהם שנח יתפלל בדורו על המבול שיגינו שמונה ולא יועיל תפילתו וא"כ לפי זה אין כאן מקום לקושיית הג"א על הרא"ם ואין כאן דוחק במחלוקת רבי נחמיא על רבי יודן כי טעמא רבה אית ביה במחלוקת זה נ"ל:

פרק ו

פסוק ב

רש"י דבר אחר בני אלהים הם השרים ההולכים פירש ויהיה בני אלהים כמו בני דעת ולא לשון בנים ממש כלומר הם עצמן השרים לא שיקראו המלאכים בניו של אלוקים חלילה רק הם ברואים להיות שלוחיו והאלקים לשון שררה ומרות וזהו שסיים רש"י כל אלדים כו':

רש"י מכל אשר בחרו אף בעולת בעל כו': לשון הג"א והקשה המזרחי דבפרק קמא דקידושין כו' משמע דבדור המבול לא היו באים על נשי חבריהם. והכא משמע דאף בעולת בעל לקחו ואין זה קשיא כלל דלגבי דור המבול לא היה החטא שלהם רק בזנות ואדרבה רוב בעילות אחר הבעל ולא תלינן מה שנתעברה האשה הוא מחביריהם כו'

עכ"ל: משמע שר"ל שלא היו חטאם רק ביאות האסורות ולא שהרבו ממזרים ואין זה נכון שהרי בפירש פרש"י לקמן בפרשת נח טעם ארבעים יום כנגד יצירת הולד שקלקלו להטריח יוצרם לצור צורת ממזרים:

פסוק ג

רש"י לעולם לאורך ימים: לשון הג"א ואין לומר כמשמעו דבשלמא אם פי' לעולם כמו לאורך ימים הוי שפיר דכשלא יבא עליהם הפורענות א"כ ידון רוחי לאורך ימים אבל אם לא יפרע עכשיו בשביל זה אין הוכחה שידון רוחו לעולם שאין כאן רק המשך פורענות שלא יבא מיד אבל אין זה לעולם לכך פירושו כמו לאורך ימים עכ"ל. ובלא פירש הרא"ם לא יכונו דבריו דשמא ה"ק לא ידון רוחי באדם לעולם ממש אלא ידון בו לאורך ימים. ואז אתפרע מהם ולא עתה ועיין ברא"ם:

חסלת פרשת בראשית ברוך לאל אשר עולם השית:

פסוק ט

רש"י הואיל והזכירו ספר בשבחו. לשין הרא"ם דאל"כ פתח בתולדות וסיים בשבחו עכ"ל: לשון הג"א. וא"ת הלא כמה פעמים הזכיר אברהם יצחק ויעקב ולא הזכיר שבחם. ותירץ שאינו מזכיר בשבחו אלא כשמזכיר אצלו רשעים וכו' אבל לא דקדק מהשיש לדקדק פה גבי נח מיניה וביה. והואזה אמאי לא ספר בשבחו מיד כשהזכירו למעלה בפעם ראשון שנזכר בתורה שהרי כל דורותיו היו רשעים וזהו מה שסותר תירוצו שתירץ שאינו מספר שבחו של צדיק אלא כשמזכיר אצלו רשעים ועוד מה שכתב שאין זכירה אלא אחר שכחה ולכך כיון שדורותיו היו רשעים ה"ל כאלו נשכחו הבריות מלפני הש"י וכשהוא זוכר הצדיק שבדור כתב לשון זכירה לא דק בלשון רש"י ז"ל שכתב הואיל והזכירו שהוא מבניין הפעיל ולא כתב הואיל וזכרו מן הקל. לכך אני אומר דה"פ כוונת רש"י הואיל והזכירו ואמר נח מצא חן וגומר והיינו שהזכירו לאחרים וכתב עליו בתורה להודיע לדורות שנח מצא חן וגומר לכך ספר מיד בשבחו ליתן טעם למה מצא חן וזהו זצ"ל כלומר כשמזכירין אותו לפני הבריות לטוב יברכוהו כלומר יספרו בשבחו מהו צדקתו ה"נ ונח מצא חן ולמה מצא חן לפי שהיה איש צדיק תמים וגומר ולפי זה יהיה פירש תולדות סבות כלומר אלה הם הסבות שמצא חן שכתב בסמוך לפי שהיה איש צדיק וגומר וכן גבי ואברהם היו יהיה וגו' כתב רש"י גם כן הואיל והזכירו ספר בשבחו היינו גם כן ה"פ הואיל והזכיר בפני פמליא של מעלה ואמר המכסה אני מאברהם וגומר הזכיר שבחו ואמר טעם לדבר למה לא יכסה ממנו ענין סדום כו' משום דאברהם היה יהיה וגומר וזהו שבחו כי סוד ה' ליראיו ולא יעשה ה' אלקים דבר כי אם יגלה סודו להם. ועוד י"ל הואיל והזכירו ר"ל הזכירו בעבור עצמו כלומר שעיקר כוונת זאת הפרשה

להזכיר הקורות שאירעו לנח ובניו. ואם כן עיקר הזכרתו אותו פה הוא בעבורו לכך ספר בשבחו מה שאין כן בפרשה של מעלה שעיקר כוונתו להודיע מעשה דורו ולמנות עשרה דורות מאדם עד אותו שהוא היה מהם וזכרו על הכוונת השנייה ועכשיו שזכר קורותיו בעבורו ספר בשבחו ולפי זה יהיה פירש תולדות נח קורות נח ולפי שני אלו הפירושי' א"ש שהוצרך לחזור ולכתוב אחר כך ויולד נח וגומר שאין פירש ויולד כמו פי' תולדות כי פי' תולדות ר"ל קורות או סבות ופי' ויולד ר"ל תולדה ממש ואחר כך פי' רש"י פ"א ואמר ד"א למדך שעיק' תולדותיהם כו' כלומר ויהיה פירש תולדות כמו פירש ויולד שהוא לשון הולד' פריה והקדים המעשים טובים לבניו לומר שעיקר ולדותיהם כו' מ"מ הואיל ושני מיני תולדות הם תולדות הנפש ותולדות הגוף לכך חזר וכתב גם תולדות הגוף ויולד נח וגו' ע"פ הדברים האלה נ"ל נתבררו יפה הכרעות שתי הדעות המפרשים מלת בדורותיו שיש דורשים לשבח ויש דורשים לגנאי כי הדורשים לשבח מתוך קושיות פתח בתולדות וסיים בשבחו פירש תולדות לשון קורת כמו שכתבתי או תולדות הולדה ממש והכוונה עיקר תולדותיהם של צדיקים כו'. וכמו שפירשתי הד"א וא"כ יהיה כל כוונת הפרשה לשבחו של נח שדורו מתו במבול והוא ניצול בזכותו כמו שאמר לו הש"י כי אותך ראיתי צדיק וגומר לכך דורש ג"כ מלת בדורותיו לשבח והדורשים לגנאי דעת' מתוך קושיי' פתח בתולדות וסיים בשבח לפרש מלת תולדות סבות ויהיה טעם למה שאמר למעלה ונח מצא חן וגו' כלומר ומה היא הסיבה שמצא חן מפני שהיה נח איש צדיק וגומר ומשום דכתיב ונח מצא חן וגומר ואמרינן בב"ר פר' ל' אמר ר' סימן ג' מציאות מצא הקב"ה אברהם דכתיב ומצאת את לבבו נאמן לפניך. ודוד דכתיב מצאתי את דוד עבדי. ישראל דכתיב כענבים במדבר מצאתי ישראל. איתיבין חברין לר' סימון והכתיב ונח מצא חן אמר להן הוא מצא הקב"ה לא מצא עכ"ל כלומר הש"י לא מצא בנח כל כך זכות שיהא ראוי להנצל אלא שלא מצא טוב ממנו באותו הדור וכדגרסינן בפרק חלק תנא דבי רבי ישמעאל אף על נח נחתך גזר דין שנאמר כי נחמתי עכ"ל וכן איתא בב"ר אפי' נח שנשתייר מהם לא היה כדאי אלא שמצא חן שנאמר ונח מצא חן בעיני ה' עכ"ל ב"ר לפיכך דורש בדורותיו לגנאי כלומר כיון שכתב אלה תולדות נח וגומר לתת סיבה וטעם למה מצא חן בעיני ה' ואמר מפני שהיה צדיק תמים וגומר כתב ג"כ טעם למה אמר א"כ ונח מצא משמע אבל הש"י לא מצא ואמר מפני שלא היה צדיק אלא בדורותיו אבל אם היה בדורו של אברהם לא היה נחשב כלום. ובזה מיושב ג"כ מה שמקשין העולם מ"ט אמר הדורש לשבח אם היה בדור של צדיקים היה צדיק יותר. והדורש לגנאי אמר אבל אם היה בדורו של אברהם לא היה נחשב לכלום למה

שנה לשונו לומר אברהם ולא אמ' ג"כ בדור של צדיקים אבל לפי מה שכתבתי הוא דיוק הגון ונכון והוא מסייע ומחזיק פירושי כי לפי דגבי אברהם כתוב ומצאת את לבבו נאמן לפניך כלומר כ"כ היה צדיק גמור שאפי' הש"י מצא וגבי נח כתיב נח מצא אבל הש"י לא מצא אם כן הרי הם רחוקים מאד זה מזה לכך אמר הדורש לגנאי אם היה בדורו של אברהם לא נחשב לכלום כיון שכן מצינו בפסוק כן נ"ל הכרעת דעת שניהם ודע ששתי אלו הדעי' ר"ל הדורשים לשבח והדורשים לגנאי נותנים לנת מדרגה אחת בצדקותיו ואינם חלוקים במדרגות מעלת צדקותיו של נח ולדברי שניהם לא היה אלא צדיק בינוני אלא דפליגי במל' בדורותיו שזה דורש לשבח ואומר שכיונ' הפסוק הוא אם היה בדורות של צדיקים ולמד ממעשיהם ודאי היה צדיק יותר גדול ממה שהיה. וזה דורש לגנאי ואומר פי' בדורותיו לפי דורו היה צדיק ומגנהו הפסוק לומר שלא היה אדוק בצדקתו שגם אם היה בדורו של אברהם לא היה צדיק יותר כי לא היה לומד ממעשיו ולא היה נחשב לכלום: גרסת הספרים שגורסין ברש"י זהו שימוש של למ"ד בלשון כבד אומר אני שהיא אמתית כי ר"ל ע' הפעל במלת הלך שהיא במלה זו הלמ"ד וכשהיא בא בלשון התפעל כגון התהלך באה הלמ"ד דגושה לפיכך נקרא לשון כבד ומשמשת שוה בעבר ובעתיד.

פסוק יא

רש"י חמס גזל: פי' והם שמות הנרדפים כמו ששון ושמחה וכן הרבה ואעפ"י שבלשון חכמים הם שני ענייני' גזלן לא יהיב דמי וחמסן יהיב דמי לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד כן פי' הרא"ם אלא שיש לדקדק למה שנה הכתוב וכתב לשון חמס וזה דבר ברור הוא שלא היו נותנים ממון בעד מה שגזלו כיון שהיו רעים וחטאים כל כך לכך נ"ל דה"פ דרש"י ס"ל שבלשון תורה חמס וגזל ג"כ שני ענייני הם כמו שאמרו בב"ר גזל שוה פרוטה חמס פחות משוה פרוטה אבל אנן ק"ל גבי ישראל דגזל פחות משוה פרוטה אין דנין ואין מלקין ואין נענשין דפחות מש"פ דרך נגזל למחול עליו כדאיתא בב"ק פ' לכך ק' לו לרש"י למה חשב הכתוב להם לדור המבול לחטא גזילה פחות משוה פרוטה ועוד וכי לא גזלו רק פחות משוה פרוטה לכך אמ' דחמס כלומר פחות מש"פ לגבי דידהו גזל גמור הוא שהרי הם כבר ניתן להם תורת בני נח כדילפינן מויצו ה' אלקים על האדם וגומר ובן נח ק"ל נהרג אפילו על פחות משוה פרוטה כדאית' בב"ק ע"ש וא"כ לגבי דידהו גזל וחמס הכל דבר אחד הוא ליהרג עליו ולכך כת' חמס במקום גזל ובוודאי הם גזלו בין רב בין מעט ככל אשר התאוו:

פסוק יג

רש"י והורגת טובים ורעים: לשון הג"א אע"ג דכאן לא הרג את נח אדרבה היה ניצול ה"פ קץ כל בשר בא לפני והירגת טובים ורעים את הצדיק והרשע יחד לכך עשה לך תיבת וגומר שתהיה אתה נבדל מהם ולא תהיה אצלם ולכך לא תאבד עמהם עכ"ל. וא"כ לפי דבריו תהיה הכוונה בטובים על נח ואינו נכון שא"כ היה לו לרש"י לכתוב זה גבי עשה לך תיבת וגומר ועוד חלילה לו ית' להמית צדיק עם רשע אפילו במקום שיש זנות אין זה ממדת הצדיק והישר חלילה לכך נ"ל דה"פ דק' לו לרש"י על מאמר קץ כל בשר וגומר וכי אפשר לומר כן שתתמלא סאה כולם בבת אחת וברגע אחד שאי אפשר שלא יחטא אחד יותר מחבירו או נשתקע בחטא יותר מחבירו למה אם כן ימותו כולם ברגע אחד לכך אמר כי כן הוא המדה במקום שיש זנות שהורג' טובים ר"ל אותם שלא נתמלאו סאתם עם הרעים ר"ל אותם שנתמלאו סאתם דהא מ"מ כולם חטאו באותו חטא אבל להמית עמהם צדיק שלא חטא כלל חלילה לו ית' ומה שצוה לו לעשות תיבת עצי גופר וגומר לא מן הטעם שכתב היא רק מן הטעם שכ' רש"י בפירוש גבי פסוק עשה לך תיבת בסמוך ע"ש:

רש"י בא"ד לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל: הג"א כתב טעמים מ"ט לא נחתם הדין אלא על הגזל וטעמים חלושי מאד הם בעיני ומפני שהאמת הוא שודאי צריך לתת טעם שהרי וודאי חטא הזנות עבירה גדולה היא יותר מחטא הגזל שהורגת טובים ורעים והש"י לא עביד דינא בלא דינא ולמה לא נחתם אלא על הגזל לכך אענה חלקי אף אני ואומר נ"ל דטעמא רבה הוא שלא נחת' הדין אלא על הגזל וזה כבר ידוע כי הש"י ארך אפים ומאריך אף אולי ישובו ולכך על חטא הזנות שהוא בינו ית' לבין הבריות ואין מי מן התחתונים שיתבע את הדין ואז גם מדת הדין של מעלה ג"כ אין לה מקום להתעורר ולקטרג לכך הש"י שהוא בעל רחמים מאריך אפו אולי ישובו אבל בחטא הגזל שהוא בין אדם לחבירו והנגזול צועק חמס לפניו יתברך על הגזלן ומבקש ומתחנן לפניו ית' שיעשה לו דין ומפני שהיא ית' דיין אמת הוא שומע צעקתו ומרחם על הנגזל ויחרה אפו בגזלן כעניין שנא' כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני ופוסק לו את דינו ויחתמהו ומתוך שחרה אפו אז מ"ה של מעלה ג"כ מתעוררת ומקטרגת לפניו ית' על הבריות כי כן הוא המדה שהכוחות העליונים אינם מתעוררים אלא ע"י התעוררות התחתונים ומזכיר שאר העונות ואז יעיר חמתו מלפניו ית' ויצא הקצף רחמנא לצלן והורגת טובים ורעים אם יש בהם חטא הזנות נ"ל וע"ד שא' חז"ל חלק לבם וגו':

רש"י בא"ד הנני משחיתם את הארץ כמו מן הארץ: ק' לרש"י אם לשון את בכאן מורה על הפועל כמו שאר אתין שבתורה היה לו לכתוב ואת הארץ בוי"ו שכן הוא משמעות כוונת הלשון הנני משחית אותם ואת הארץ לכך פי' שתי אלי הלשונות שבשניהם אין צריך הוי"ו:

פסוק יד

רש"י זפת בלשון ארמי ומצינו בתלמוד כופרא: פירוש מדתרגם אונקלוס על וכפרת ותחפי ועל בכופר תרגום בכופרא ולא תרגם ג"כ בחופוי וודאי כוונתו לפרש מהו מין החפוי וכיון שבלשון ארמי מצינו שזפת הוא כופרא א"כ כופרא שבכאן בתרגום ג"כ ר"ל זפת ואח"כ מקשה ואומר ואם זפת הוא מה היה צריך מבית ומחוץ שהרי תיבתו של משה שהיתה מזופפות ולא היה לה זפת אלא מבחוץ ומשני מפני שהיו המים תשים כו' ולפי שיש להקשות אעפ"י שהיו המים תשים היה לה לעשות זפת מבפנים לשמירה מעולה כי מה היה מזיק לה שמירה מעולה וכי משום עצלות או משום כילות' שהרי וודאי היה לה זפת די ובמקום סכנה כבר חשו חז"ל לסכנה אפי' באפשר רחוק בהרבה מקומות ולכך מפרש שלא היה שם כילות ולא עצלות רק כדי שלא יריח כו' אבל מטעמא שלא יריח לבדה לא סגי שהרי כאן נח גם כן צדיק היה ולא חש לו הש"י לריח רע אלא מפני שהיו המים חזקים ואין סומכים על הנס אפי' במקום שיש זכות צדיק אבל במקום שהמים תשים אין צריך שמירה מעולה רק לשמירה יתירה ואין כאן סמיכה על הנס אז סומכין על זכות הצדיק וכדי שלא יריח כו' ואם כן משני הטעמים לא היתה תיבתו של משה מזופפת בפנים ובחד טעמא לא סגי:

פסוק טז

רש"י צוהר י"א חלון וי"א אבן טובה המאירה נראה לי דכוונה האומר חלון לא רצה לפרש אבן טובה דא"כ צוהר תכניס לתיבה הל"ל מה ר"ל תעשה הרי כבר הוא עשוי והרא"ם רוצה ליישב זה ופי' תעשה כמו תכין אבל אינו מיושב דאם כן תעשה לך מיבעי ליה. דגבי הכנה שייך לומר לשין לך כמו תכין לך הדרך ה"נ הל"ל תעשה לך ר"ל תכין לך לצוהר לא לתיבה וכיון שכתב לתיבה וודאי פירושו חלון ולא כתב חלון לומר שלאורה יעשנו לא לפתח להכניס בו דבר ומ"ד אבן טובה לא פירש חלון דקשה לו דא"כ חלון הל"ל דסתם חלון לאורה ולא היה צריך לפר' לצוהר ואע"ג דגם חלון היה לה כמו שאמר בפי' מ"מ צוה לו להכניס אבן טובה המאירה מפני שפעמים היה צריך לסתום החלון כגון בעת הגשם והרוחות ואז ישתמש לאור האבן אבל לעולם אור החלון כגון שלא בעת הגשם והרוחות וודאי טוב יותר ונוח לאדם להשתמש בו גם שיכנוב בו האויר כי אין טוב לשבת תמיד בתיבה סתומה לכך היה צריך שניהם האבן והחלון.

ומה שהקשה הג"א ולמה לא צוה לו לקחת נר להשתמש בו תירץ בו דרך דרש ואינו נכון אבל נ"ל שאינו קושיא כלל כי איזה נר יצוה לקחת לו אם נר של שמן מתוך שתרד התיבה ותעלה בעת שטיפת המים מנחשול לנחשול כספינה המטורפת בים יטה השמן לאחור או לפנים ויכבה הנר ונר של שעוה ושל שומן קרוש גם כן לפעמים יכבה פתאום והיה צריך להכניס גם כן אבנים חלקות וברזל להוציא מהם אש והיה טורח רב לנח לכן טוב יותר האבן טובה שמאיר תמיד בעת האפילה וסתימת החלון נראה לי: לשון הג"א ויש בזה דבר זה מופלג מאד בחכמה עמוקה כו' ומ"מ אני אומ' שהגרסא הנכונה כמו שהוא בילקוט עכ"ל ור"ל שגורס התחתיים לבהמה אמצעיים לאדם עליונים לזבלום ונ"ל כי לא דבר הרב נכונה ותמה אני איך בחר לו החכם הזה הדעת החיצון הזו והזרה מאוד עד שלא תקרא בחירה רק דעת תמוה לתוהות הבריות ומה שכתב הילקוט והב"ר א"א כ"א יש בו סוד כי איך יעלה על הדעת שידור האדם בדירה סרוחה כזו בעת מי המבול שהריח ריח גפרית וזיע' הבהמות למטה וריח רע של הזבלים למעלה בצירוף הליחלוחית הבא מלמטה ממי המבול וליחלוחית הזבלים הבא מלמעלה ישכב בטחב מלמעלה ומלמטה שנה תמימה ולא יפול לחולי אם לא בנס והשגחת ושמירת הש"י עליו תמיד ונטירת יתירה ונס אשר הוא שלא לצורך למה לי ועוד הטורח הרב שהיה מגיע לצדיקים הללו נח ובניו לשאת תמיד זבלי הבהמות מלמטה למעלה דרך שתי עליות מן המדור התחתון לעליון וודאי אם היה על זה האופן ערב ובוקר וצהרים ויום ולילה שינה לא היה יכול לתת לעיניו הוא ובניו כל הימים מטורח משא זבל הבהמות חלילה חלילה לטרוח הצדיק ובניו חנם וק"ל ואשר אמר שיש בזה דבר מופלג מאוד בחכמה עמוקה כו' איה חכמתו הטבעית שהרי היא דבר שכנגד חכמת הטבע כאשר אמרתי למעלה מן הלחיות באמת אומר אני שאין בדבריו ממשת כלל בעיני כן נראה לי. ואף אם היתה כאן חכמה עמוקה כמו שאמר היה נ"ל מן הראוי לשנות הטבע כדי להקל המשא על נח ובניו מטורח הזבלים ולהשגיח עליו מצד אחר לשומרו בתיבה כמו שהוא דעת רש"י כי ע"ד רש"י היתה לו הוצאות הזבלים דרך נקל מאד להשליכה מן האמצעי לתחתון גם שימור בריאותו בעליונה יותר טובה כפי הטבע נראה לי:

פסוק יז

רש"י שבלה את הכל שבלבל את הכל שהוביל את הכל כו' ר"ל כל שלשתם וע"ד שפרשתי שא מים כו' ע"ש ה"נ שאם בלה לבד מבלה מים היה לו לקרותו ובלבל לבד מבלבל מים היה לו לקרותו והוביל לבד מוביל מים היה לו לקרותו אלא ע"כ כולל שתים לפחות והשלישי מכח הי מינהו מפקת:

פסוק יח
רש"י ברית היה צריך כו' לא אמר ברית היה מקים עמו אלא צריך וה"פ נח וודאי היה צריך לשתי הבריתות וכיון שהכתוב אמר סתם והקימותי וגומר וודאי היתה הקמת הברית על שתיהן:

פסוק כב
רש"י ויעש נח זה בנין התיבה פי' דהא כתיב אחריו ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך וגומר:

פרק ז

פסוק ב
רש"י למדנו שלמד נח תורה פירש דאל"כ מנא ידע טהורין וטמאין בההיא שעתה הרא"ם הקשה דהא בהדיא מתרצינן בגמרא רב חסדא אמר העבירום לפני התיבה וכל שהתיבה קולטתו טהור ור' אבהו אמר הבאים כתיב שבאו מאליהם. והניחו בקושיא ואמר ולא ידעתי למה הניח הרב דרך התלמוד ותפש דרך אחרת עכ"ל. והג"א רוצה ליישב את רש"י בשינוייא דחיקה. ואני אומר שאין כאן קושיא כלל על רש"י כי רש"י הולך לשיטתו שבכל מקו' רודף פשט הכתוב וכמו שכתב הרא"ם עצמו בכמה מקומות. לכך נ"ל שקשה לו לרש"י כאן שינוי לשונות הכתוב של מעלה אמר שנים מכל תביא אל התיבה וגו' וכאן אמר מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה וגומר ולא אמר תביא דמשמע שהוא יקח ויברור מן הבאים מאליהם שבעה שבעה מן הטהורים כי וודאי היו הבאים מאליהם מהטמאים יותר משנים שני' ובהן תלה בקליטת התיבה איזה מהן שתקלוט ומן הטהורים הבאים מאליהם ודאי באו ג"כ יותר משבעה שבעה כדי שתהיה הברירה ביד נח לברור מהם מן הטהורים לקרבן היותר טובים ובריאים בעיניו ויחשב לו זאת למצוה כל ימי היותו בתיבה שהקצה אותם לקרבן ולא יתלה עצמו בקליטות התיבה לבדה ומאין ידע הטמאים והטהורים משעת לקיחה במשמעות לשון תקח אם לא שלמד נח תורה כן נ"ל ברור דעת רש"י ז"ל ואשר הקשה הג"א היאך למד נח תורה הא אמרינן בפ"ד מיתות בן נח שלמד תורה חייב מיתה נראה לי דלא ק' שהרי נח מהול היה שנולד מהול כדכתיב גביה תמים והוי כגר שנימול שמותר ללמוד תורה. וכן י"ל גבי יעקב ובניו דאמרינן שלמדו תורה שהיו גם כן נימולים וטעם שאסור ללמוד תורה לגוי הוא מפני הערלה שבו ויש בו סוד שלא להכניס הטומאה בהיכל הקדש וזה לא יהיה שייך בנח וביעקב ובניו גם ביצחק אלא שאין זה מיושב גבי שם בן נח ובית מדרשו דאמרינן ותלך לדרוש את ה' שהלכה לבית מדרשו של שם גם גבי אברהם כתיב עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורותי הרי שלמד תורה קודם שנימול אבל גם

בהם יש בו סוד ואולי מדותיהם גרמה להם כידוע באברהם שהיתה מדתו חסד והמי' ואם נאמר קודם מתן תורה שאני הכל מיושב לדעת הג"א אבל הוא דוחק מה שאמר דמה לבן נח מצד מה שהוא בן נח הפרש בין זמן נתינת התורה לקודם לכן שאין שייך לחלק בזה אלא בישראל שהותר או נאסר לנו אח"כ מה שלא הותר או נאסר לנו קודם לכן מה שאין כן גבי דידהו נ"ל:

פסוק ג

על קושיית מהרא"י ז"ל הביאו הרג"א שהקשה למה לא התחיל הכתוב בעוף גבי טהורים כמו שהקדים בטמאים מן העוף למינהו מן הבהמה למינה תירץ הג"א שבדין יש להקדים הבהמה לעופות שהרי בקרבנות דבר הכתוב ובקרבנות רבה הכתוב יותר בבהמות מן העופות שמן הבהמות הכשיר שור וכשב ועז ובעופות לא הכשיר רק מן התורים ומן בני יונה ע"כ אבל נ"ל כי גם כן בכאן לא דבר הרב נכונה ואף כי בוודאי לאחר מתן תורה כן הוא שכל הבהמות הטהורים כשרים לקרבן ומן העופות אינם כשרים רק תורים ובני יונה אבל קרבנות נח מן כל המינים הטהורים בין בעופות בין בבהמות ואפי' מן החיות הטהורות הקריב כדאיתא בהדיא פרק פר' חטאת ואם כן למה הקדים הבהמות ואיפשר לי לומר שסמך הבהמות לביאת נח וכל ביתו לתיבה שבאו שם איש ואשתו כמו שאמר למעלה וגבי בהמה נמי שייך לומר לשון אישות כמו שאמר איש ואשתו לכן סמכן להדדי:

פסוק ה

רש"י זה ביאתו לתיבה לשון הג"א פי' שבא עד התיבה ועדיין לא נכנס בה עכ"ל ואינו נכון דא"כ מה שייך לומר על זה ויעש נח ככל אשר צווהו ה' היכן צוהו שיבא אצל התיבה גם הרשעים היו באים אל התיבה ועומדים אצל התיבה לראות מה יעשה נח ולא נכנסו לתוכה:

פסוק ז

רש"י נח ובניו האנשים לבד והנשי' לבד לפי שנאסרו כו' הרא"ם מחקו מפני שהוא כפול למעלה ומה הוצרך רש"י לפרשו שנית והג"א רוצה ליישבות אבל העניין גם הלשון אינו הולמתו לא דקרא ולא דרש"י שהוא מפרש דובאת אל התיבה וגו' יורה שיהא אסור משעת הציווי עד שיבא אל התיבה ומטעמיה שלא ירבה בבנים ויצטרך לתיבות הרבה ואין זה משמעות הלשון כלל כי אם דברי נביאות ועוד אי אפשר לומר כך שהרי לעיל בפרשת בראשית גבי והיו ימיו מאה ועשרים שנה פי' רש"י שהגזירה היתה גזירה עשרים שנה קודם שהולד נח תולדות וגבי עשה לך תיבת כתב רש"י כדי שיראוהו אנשי דור המבול עסוק בה מאה ועשרים שנה כו' ואם כן ש"מ שפרשה זו נאמרה לנח ביום הגזירה

ובו ביום לא היו תולדות לנח והיאך נאמר שנאסר בתשמיש המטה משעת הציווי על כן אני אומר אם הוא גרסא נכונה ברש"י נ"ל ליישב שהוצרך רש"י לפרש זה בא שנית מפני הטעם שהעולם שרוי בצער דאזיל לטעמיה במה שפי' על ויעש נח זה ביאותן לתיבה ונ"ל שכוונתו על אופן ביאתו כלומר באיזה אופן בא לתיבה וזה דלעיל אי אפשר לומר שנאסרו בתשמיש המטה משום עינוי נפש שיהא כפרה על נפשם כדאשכחן גבי י"כ דהוי מניעת תשמיש המטה עינוי אע"ג דהתם אסמכתה ודרבנן הכא ה"א שהוא דאורייתא מדסמך ליה לוהקימותי את בריתי אתך ובאת וגומר דהוה משמע זהו טעם של והקימותי וגומר כלומר אם תענו את נפשותיכם בתיבה ותמנעו מת"ה תזכו לקיום הברית מפני שלא היו כ"כ צדיקים גמורים ראוים להנצל אבל עכשיו שכתב ויעש נח וגומר שע"כ זהו ביאתו לתיבה שאין כאן עשיי' אחרת כדכתיב אחריו ויבא נח וגו' ודקדק רש"י וא"כ ויעש נח למה לי הל"ל ויבא נח ובניו וגומר כאשר צוהו ה' ויעש ל"ל אלא הכתוב בא לספר בשבחו באופן ביאתו לתיבה שקיים מצות אלקיו שבא הוא ובניו לבד כו' ואם כן ע"כ טעמא משום שהעולם שרוי בצער הוא דאי משום עינוי שיהא כפרה על נפשם שיזכו לקיום הברית מאי שבח הוא מיראת הברית עשה כן אבל אם הטעם הוא משום שהעולם שרוי בצער יש כאן שבח שקיים מצות בוראו ובצרתם היה לו צר:

פסוק יב

רש"י נמצא ארבעים יום כלים בכ"ח בכסליו לר' אליעזר ע"כ כתב הרא"ם או בכ"ח בסיון לר' יהושע ונקט לר' אליעזר משום דחכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר דאל"כ למה לא אמר או בכ"ח בסיון לר' יהושע כמו שאמר גבי ראשון באחד לחדש חרבו המים שהוא תשרי לר' אליעזר או ניסן לר' יהושע כו' עכ"ל ואין להקשות א"כ למה אמר רש"י גבי חרבו מים או ניסן לר"י בדיבור בעשירי נראו ראשי ההרים כיון שמונין למבול כר' אליעזר דהתם אין כוונת רש"י או ניסן לר' יהושיע ושהיה חריבת המים בניסן כמו שהיה תחלת דין המבול בניסן שעבר אם נפרש בחדש השני בי"ז יום לחדש השני לדין לר' יהושע אין דעת רש"י כן אלא ר"ל שם או ניסן לר' יהושע ויהיה משפט דור המבול י"ח חדשים וזה אי אפשר מן הטעם שיבאר שם הרא"ם ע"ש:

פסוק יז

רש"י משוקעת היתה במים כו' פי' דאל"כ ותרם ל"ל פשיטא שכל עץ צף על פני המים וכ"ש מים שוטפים ורדופים כאלה מאד מאד לכך פירש שאין כוונת הכתוב להורות אלא חידוש זה שהיתה משוקעת כמה אמות אפי' במים רדופים כאלה קודם שהורמה מפני כובדה ושההרמה כזו חידוש היה ומדת השיקוע יתבאר לפנינו כו' לא עצמות השיקוע כי עצמות השיקוע הורה הכתוב במלת ותרם דוק נ"ל:

פסוק כג

רש"י וימח לשון ויפעל הוא הרא"ם והג"א גורסים ואינו לשון ויפעל כו' פי' שהוא לשון נפעל ופי' דא"כ את שאחריו לא יתכן אבל לדדהו קשה מאי קאמר רש"י מהיכא תיתא אדעתין שהוא לשון נפעל פשיטא שאינו נפעל לכך נ"ל גרסת הספרים שלנו שהיא ואינו לשון ויפעיל כו' היא נכונה שכתב רש"י כן שלא נטעה הואיל והמ"ם דגושה נפרשהו לשון ויפעל ככל בניין מפעיל לכך כתב רש"י שאינו כן דא"כ וימח מבעי ליה היו"ד והמ"ם שניהם בפתח:

פרק ח

פסוק א

רש"י רוח תנחומין והנחה עברה לפניו. לשון הרג"א וההעברה אינו פועל ניגוב המים והוי למכתב וישב רוח שכאשר הרוח נושב הוא מיישב המי' לא ההעברה ממקום למקום עכ"ל אבל אינו נכון דמ"ש דהא עינינו רואות שהעברת רוח בעלמא מנגבת ומייבשת והנה שכח הרב ורוח עברה ותטהרה הרי העברת הרוח עושה פעולות פיזר העננים בהעבר' בעלמא ואם כן ה"ה ניגוב דמ"ש (ועיין ברא"ם שמיישב דברי רש"י).

פסוק ה

לשון הג"א שהרי לאחר ב' חדשים משנחה התיבה היו נראים ראשי ההרים כו' עכ"ל טעות נפל בפומיה או לא דק שהרי אם עשירי עשירי לירידה והוא אב אין בין נחה התיבה לראיית ראשי ההרים רק חדש וחצי פחות ב' ימים ואם עשירי עשירי להפסקה והוא אלול הרי יש בין נחה המים לראיית ראשי ההרים ב' חדשים וי"ב יום וא"כ כל הדיבור הזה בשגגה יצא מלפניו וטעות הוא כי על כל פנים לא יהיה ס' יום מיום שנחה התיבה עד שנראו ראשי ההרים אחר שלא נחה התיבה באחד לחודש וראיית ההרים לא היה אלא באחד לחדש והרי שגגה גדולה היא בפיו ואולי כדניים ושכיב אמר הא מילתא:

פסוק ו

רש"י את חלון התיבה אשר עשה לצוהר נ"ל דה"פ דקשה לרש"י אשר עשה למה ליפשיטא שעשאו שהרי עשה כל התיבה כדכתיב ויעש נח שפירושו זהו בניין התיבה לכך אמר רש"י שלשון עשה משמע מעצמו כלומר שזה החלון עשה נח מעצמו שלא היה בכלל מה שצוה עליו הש"י לא בכלל צהר תעשה לתיבה אפי' למ"ד צהר חלון ולא בכלל ופתח התיבה בצדה תשים רק עשאהו מעצמו להיות לו לצוהר כשירצה לפותחו לפעמים להביט בו לחוץ לאור החמה או להכניס בו לפעמים מעט אור החמה כשיצטרך ואינו לא הצהר ולא הפתח שנצטוה עליהם ולכך סיים ואמר ולא זה פתח התיבה כו' כלומר ולא נכלל זה בכלל ופתח התיבה בצדה תשים ולא הוצרך לומר ולא זה הצהר

שא"ל צהר תעשה לתיבה כו' דלמ"ד אבן טוב פשיטא שאינו בכללו וכבר הורה רש"י שמסופק בו אם הוא חלון או אם הוא אבן טוב וגם אם הוא חלון הרי כבר אמר הכתוב אשר עשה מעצמו וממילא ידעינן שהוא חלון אחר שלא צווה עליו ואולי לא עשה זה החלון מתחלה קודם שנכנס לתיבה שהש"י צוה לו שלא יעשה אלא חלון אחד מפני הגשמים למ"ד צוהר חלון אלא אחר שידע נח שפסקו הגשמים בהיותו בתיבה עשה לו גם זה החלון במקום שהיה צריך לו להאיר יותר ותדע שהרי למ"ד אבן טוב ע"כ צריך אתה לומר שעשה נח זה החלון בלא ציווי הש"י והיכן הורשה בו אם לא שעשאו אחר שידע שפסקו הגשמים:

פסוק ז

רש"י שהיה חושדו על בת זוגו מתמיהין העולם היאך שייך לומר היה חושדו שהוא דבר שאי אפשר ונ"ל שכך הם הדברים שהעורב היה חושד את נח ששלחו מפני שרוצה להרביע על בת זוגו מין אחר ומתוך החשד ש"מ שהוא היה משמש בתיבה וחשב כמו שהוא היה משמש כך היו כל המינים משמשין בתיבה והשיב לו נח שהרי אפי מה שהוא מותר לי להרביע שלא בזמן המבול כגון מין על מינו אסור לי להרביע עכשיו בתיבה מה שאסור לי להרביע שלא בזמן המבול כגון מין על שאינו מינו לא כ"ש. ואפשר שגם דעת הרג"א כן הוא אלא שגמגם בלשונו. לשון הג"א ק' למה לא היה העורב מוכן לשליחות נח כו' והשיב מפני שלא איש בשורה טובה הוא אם בישר שקלו המים ע"כ כוונת דבריו ונ"ל שאינם נכונים כי אדרבה מפני שלא איש בשורה טובה הוא היה לו להיות מוכן לשליחות זה יותר שאעפ"י שכוונת נח היה שיבשר לו טובה שקלו המים הרי האמת היה באותה זמן שלא היה יכול לבשר טוב שהרי אפי' בשילוח היונה שהיה ז' ימים אחר זה לא מצאה היונה מנוח לכף רגלה ק"ו עכשיו ואם כן אפי' אם הלך לא היה יכול לבשר טוב רק רע ויותר טוב היה לו להיות מוכן לשליחות זה שהרי מגלגלין חובה ע"י חייב אלא שהאמת הוא שאינו קושיא כי הוא ית' יודע את מי ישלח בזמן המוכן בטבעו כי פעם ישלח מלאך ופעם בעל חי כגון דג דיונה וכה"ג ואין דרך לשאול למה שלח זה ולא זה כי הוא היודע ב"ה:

פסוק ח

רש"י וישלח אין זה לשון שליחות אלא לשון שילוח כו': פירש מדכתיב וישלח בשוא תחת היו"ד ובפתחתחת השי"ן שהוא לשון כבד ולא כתב וישלח בחירי"ק תחת היו"ד ושב"א תחת השי"ן בלשון קל הר"ן ז"ל הקשה על זה מדכתוב וישלח את אחיו וילכו שהוא לשון כבד והוא שליחות כדמשמע שם נ"ל שלא דק שאין לשון כבד מורה אלא על חוזק הפעולה והתם אע"ג שהכוונה לשליחות החוזרת מ"מ כתב לשון כבד להורות

שצוה להם שיעשה פעולתם בחוזק ולא בעצלה כלומר שילכו בזריזות וישובו מהר מה שאין שייך לפרש כן כאן שהרי היונה אינה בת דעת שיצוה עליה שתשוב מהרה לכך פי' שהוא לשון שילוח כוונתו שלא תשוב שזהו גם כן שליחות בפעולה חזקה ועוד י"ל שפירש"י כאן כן מפני דכתיב בתרי' מאתו שפירושו שלחה מאתו שלא תשוב אליו ולא תהיה עוד אתו ולפי זה מיושב למה לא פרשי' כן למעלה על וישלח את העורב דהתם לא כתיב מאתו אעפ"י שיש בזה דרש אין מקרא יוצא מידי פשוטו נ"ל:

פסוק יא

רש"י ודרשו ובפיה לשון מאמר אמרה יהיו מזונותי מרורין כו' עד כאן לשונו וטען עליו הרמב"ן וז"ל מדרשם באגדה לא שיעשו בפיה לשון מאמר כלל אבל מדרשם מפני שהביא העלה הזה כי אם נאמר שאירע כן לא אל חנם פירש אותו הכתוב כי היה לו לומר והנה עלה טרף בפיה והזית אינו מן האילנות הגבוהים מאד שישכנו בו העופות לאורך דליותיו ולכך אמרו כי היה בזה רמז כו' ומביא לשון ב"ר שאמרו אלא רמז רמזה לו כו' עכ"ל ואני אומר שאין כאן טענה על רש"י כלל ומניה וביה יש לשדות ביה נרגא וזה כי גם מה שאמר רש"י אמרה יהא מזונותי כו' אינו ר"ל שאמרה לו מאמר ממש שהרי אין לה כח הדיבור אלא ר"ל גם כן רמז רמזה לו כי אמרה לו לשון מחשבה הוא כלומר רמזה לו מחשבתה אבל לא שיהיה הרמז במלת זית כי אדרבא הכתוב צריך לפרש שהיה זית משום עיקר השליחות כי מפני שהזית אינו מאילנות הגבוהים רק מן נמוכים בו ידע נח שקלו המים מן הארץ שאם היתה מביאה לו עלה מאילן אחר עדיין לא היה יודע אם קלו המים דשמא הוא מאילן גבוה שגבהו יותר מחמש עשרה אמה ועומד על הר גבוה ולא כסהו המים מעולם לכך צריך הכתוב לפרש שהביאה לו עלה מן האילנות הנמוכים ובו ידע נח שקלו המים מן הארץ. לכך אמר רש"י שמה שאחז"ל רמז רמזה לו לקחו זה ממלת בפיה שהיה לו לומר והנה עלה זית טרף עמה מה צריך לומר בפיה מה לי אם הביאתו בין רגליה או בין כנפיה או בפיה בכל מקום שהביאתו היה הסימן אלא וודאי פירש בפיה ר"ל במאמר' ובמחשבתה ומפני שיש להקשות ומהיכן ידע נח מחשבתה שמא יאמר המעשה כך היה שטרפה אותו בפיה וכך הביאה אותו לכך הוצרכו לומר שטרף אינו לשון טריפה וחטיפה אלא לשון מזון ובזה רמזה לנח במה שהביאה מזונותיה עמה לתיבה שלא לצורך שהרי היו לה מזונות הרבה בתיבת נח ומה היתה צריכה להביאה עמה למה לא אכלתו בדרך אלא רמז רמזה לו כו' אבל אם לא הי' טרף לשון מזונות לא היתה כאן קושי' למה לא אכלתו שמא מפני שאין זה מזונותי' מפני שאין מטבעה לאכלה לכך דרשו טרף לשון מזון לומר שגם עלה זו אחד ממזונותיה ע"י הדחק הוא

אלא שהיא מרה ואינה מתוקה אבל ס"ל לרש"י שמעולם לא נתעוררו רז"ל על דרש זה אלא ע"י מלת בפיה שהיא מיותרת בעיניהם שהיה לו לומר עמה ודרשוהו לשון מאמר וע"י כן הוצרכו לפרש טרף לשון מזון דבלאו הכי היינו אומרים שהוא לשון חטיפה נ"ל הרא"ם והרג"א כתבו מה שכתבו אבל נ"ל ששניהם גם הרמב"ן ז"ל לא דקדקו פה בעומק דעת רש"י ז"ל:

פסוק יז

רש"י מגיד שאף הבהמה והעוף נאסרו בת"ה מקשין מה היה צריך להגיד לנח שהרי ראה ויודע. הרג"א תירץ מה שתירץ אבל נ"ל שאין זה קושיא דה"ק מגיד שנאסרו כו' כלומר אעפ"י שידע נח שמא חשב שכך נשתנו טבען בתיבה מאויר התיבה כמו שקודם המבול נשתנו טבען שהשחיתו דרכן שאין טבע הבהמות כך כן בתיבה נשתנו טבען ולא משום שנאסרו אבל עכשיו שאמר לנח היצא וגומר ושרצו קשה לרש"י מה היה צריך לומר ושרצו וגומר פשיטא ושרצו שהרי משום כך השאירום במבול כדי להחיות זרע אחר המבול כמו שאמר לו בפירש אלא כך אמר לו מעכשיו יהיה מותר להם התשמיש מפני שכבר אסרתי עליהם ודבר הנאסר במניין צריך מניין להתירו כדאשכחן גבי מתן תורה שובו לכם לאהליכם ולא שנשתנה טבען בתיבה אלא משום האיסור פירשו:

פסוק כ

רש"י אמר לא צוה לו הקב"ה להכניס מאלו ז' אלא כדי להקרי' מהם קרבן הרא"ם דחק בקושיות רש"י מי דחקו לפר' כן והעל' שלא כיון רש"י בזה אלא מנא ידע שצריך להקריב קרבן כו' ע"כ אבל נ"ל שדבריו אינם נכונים חדא שהרי כבר הוכיח למעלה שלמד נח תורה וא"כ ודאי ידע סוד הקרבן ואף אם לא נצטווה הא וודאי ידע נח שאדם ובניו הקריבו קרבן בלא ציווי ולמה יגרע הוא ועוד במה שהוא התעורר עליו בעצמו לפי דבריו על פסוק ויעל עולות היה לו לרש"י לפרש זה או על ויבן מזבח לכך נ"ל אדרבה על פסוק ויקח נח מכל הבהמה הטהורה ומכל עוף הטהור ויעל עולות וגומר קשה לרש"י אחר שידעינן שלמד נח תורה מי התיר לו להביא קרבן מכל הבהמה ומכל העוף ומשמ' בכל הפרש' שאף חיות הטהור' בכלל הבהמות הטהורות והרי לא התירה התורה לקרבן אלא שור או כשב או עז ומן העופות לא התירה אלא תורים ובני יונה והוא הקריב מן החיות ומכל העופות וי"ל ומי התיר לו זה ועל זה אמר רש"י אמר נח לא צוה לי הקב"ה כו':

פרק ט

פסוק ג

רש"י כירק עשב שהפקרתי לאדם הראשון נתתי לכם את כל: לשון הרג"א וא"ת לא לכתוב כירק עשב שהרי כבר כתוב כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה וי"ל דאי

לא כתיב כירק עשב ה"א דווקא כשמתה הבהמה מאליה אז מותר לאכלה אבל להמית ולאכלה לא לכך כתב כירק עשב כמו שהירק אין חלוק דלעולם מותר לאכול אבל קשה כיון שאסר לאדם אבר מן החי ש"מ שאם מת אפילו לאדם שרי וממילא כאשר התיר לנח התיר לו להמית ג"כ וא"כ כירק עשב למה לי לכך נראה שלא התיר שום בשר לאדם אפי' מתה מעצמה כו' עכ"ל מה שאמר שלא התיר שום בשר לאדם אפילו מתה מעצמה אין כן דעת רש"י ולא דעת תוספות בפרק ארבע מיתות לכן נ"ל לתרץ קושיות דלא לכתוב כירק עשב כו' לאידך גיסא דאי לא כתב כי רק עשב אלא כל רמש אשר הוא חי לכם יהי' לאכלה ה"א דווקא חי יאכלנו כלומר שימית אותה על ידי נחירה או יכה קופיץ בראשה וימיתנה ויאכלנה לאפוקי מתה מעצמה אסורה עליו משום נבילה לכך כתב כירק עשב וגומר כלומר כמו שבירק עשב שנתתי לאדם לא חלקתי בו אם יעקרנו הוא מן הקרקע או מן האילן הפרי שהוא מקום חיותו או אם יפול מעצמו מן האילן כן לא חלקתי לך מב"ח שהתרתי לך הן תמות מאליה או תמיתנו אתה:

פסוק ד

רש"י בנפשו דמו אסר להם אבר מן החי כלומר כל זמן שנפשו בדמו לא תאכל הבשר בנפשו דמו בעוד נפשו בו בשר בנפשו לא תאכלו הרי אבר מן החי ואף בנפשו דמו לא תאכלנו הרי דם מן החי עכ"ל הרא"ם גם הרג"א שבשו הגרסא והגיה ופירשוה יעויין בדבריהם אבל אומר אני שאין צריך לשבש הגירסא ברש"י והתימא מן הרא"ם שהוא עצמו סיים בדיבור הזה שכבר גלה רש"י דעתו שתמיד הוא כותב יישוב דברי המקרא א"כ למה מחק הגירסא האמתית שהיא מתיישבת ליישב פשט המקרא ונ"ל דה"פ שקשה לרש"י פשט לשנא דקרא שאמר בנפש דמו דמשמע שאדם תלוי בנפש כלומר שהנפש הוא משכן הדם ואינו כן שהרי הנפש תלויה בדם שדם הוא משכן הנפש שהנפש שוכנת עליו ואין הדם שוכן על הנפש ואם כן בנפשו בדמו היה לו לומר כלומר בעוד נפשו בדמו לכך אמר בתחלה אסר להם אבר מן החי כו' כלומר וצרכינן לפרש חיבור הכתוב אך בשר כל זמן שנפשו בדמו כלומר כל זמן שעוד הנפש שוכן על הדם שלו לא תאכלו הבשר הפורש ממנו ולפי זה תחסר ב' ממלת בדמו ותתפרש הב' של בנפשו בעוד נפשו ותמשך גם למלת דמו והוי כאילו כתיב בדמו כאילו אמר בשר בעוד נפשו בדמו לא תאכלו ולפי שלא היה צריך הכתוב עכשיו לתלות הנפש בדם שהרי לא בא הכתוב אלא לאסור הבשר בעוד נפשו עמו והיה די לומר בשר בנפשו לא תאכלו ויהיה פי' בנפשו בעוד נפשו בו לכך אמר רש"י אח"כ בנפשו דמו בעוד נפשו בו כלומ' כאלו אמר בעוד נפשו בו ומלת דמו מיותר הוא שאעפ"י שנוכל ליישבו על פי הפשט

מ"מ מיותר הוא ואח"כ בא רש"י לפרש ייתורא דדמו למה לי ואמר שכוונת הכתוב לשני לאווין ואמר בשר בנפשו לא תאכלו הרי אבר מן החי ואף דמו לא תאכלו הרי דם מן החי כלומר ויהיה פירושא דקר' על שני אופנים שתתפר' מלת בנפשו לפניו ולאחריו עד"ז אך בשר בעוד נפשו בדמו לא תאכלו הבשר הרי אבר מן החי והשני אך בשר בנפשו כלו' בעוד נפשו בו ר"ל עם הבשר דמו לא תאכלו הרי דם מן החי וליכא למימר להכי לחוד הוא דאתא דא"כ בשר ל"ל אך בנפשו דמו לא תאכלו הל"ל וע"כ הוי פירושו בעוד נפשו בדמו לא תאכלו הדם בשר ל"ל אלא ש"מ תרתי נ"ל:

פסוק י

רש"י חיות הארץ להביא המזיקין כו' לשון הרג"א פירוש החיות המזיקין כגון ארי דוב ונמר והרא"ם פירש המזיקין השדים וטעות הוא כי כאן כתיב לכל חית הארץ ואין השדים נקראים חית רק בכלל כל חי הם כדכתיב מכל החי ולא נקראים חיות עכ"ל ודבריו תמוהי' מאוד דמה צריך לרבות חיות המזיקים כמין ארי דוב ונמר למה לא יהיו נכללין בכלל כל חיות הארץ אתכם כי בשביל שהם טורפים ודורסים אינם נקראים הילוכן עם הבריות ומה יאמר בארי ודוב בני תרבות ואפילו בלאו בני תרבות כשאינן רעבים אינם טורפים ועוד למה לא יהיו השדים נכללים במלת חיות הארץ ואין זה אלא דברי נבואה שאינם נקראים חיות חית נגזר מחי לפיכך אני אומר אין כאן טעות בדברי הרא"ם ודבריו נכונים ואמתיים שאין כוונת רש"י להביא את המזיקין אלא על השידים והמפרשים אותו על ארי ודוב אינם אלא טועים:

פסוק יא

רש"י אעשה קיום לבריתי כו' לשון הרג"א שהרי כבר הבטיח הקב"ה שלא לשחת את העולם א"כ כבר עשה ברית עמו כו' עכ"ל ולא דק בלשונו שאמר כבר הבטיח כו' א"כ כבר עשה ברית ואין ההבטחה ברית כי הבטחה וברית שני ענייני הם כי הבטחה הוא שמבטיח אחד לחבירו בדברים בעלמא בלא שבועה שיעשה עמו כך וכך וברית הוא שכורת עמו ברית ע"י שבועה או שיעשה דבר סימן על קיומו ההבטחה כגון עובר בין הגזרים וכיוצא ועניין קיום לברית הוא עניין שלישי שנותן לו אות שבו יראה שיקיים הברית כגון הכא בקשת:

פסוק יב

לשון הרא"ם לדורות עולם כו' לדרת עולם תואר כו' פי' תואר לנקיבה יחידה כמו ברכת שפחת:

פסוק יג

את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית וגו' חכמי הטבע אומרים שהקשת הוא דבר טבעי מלהט השמש ועובי הענן כמו שכת' בעקידה ע"ש ומתוך כך מקשין וא"כ מה אות היה זה שהרי קורם המבול ודאי היה ג"כ נראה לפעמים אם הוא בא בטבע ואני אומר שאין כאן קושיא כלל שהרי ע"כ אין כל העננים מוכנים בטבעם לקבל צורה כזאת כמו שעינינו רואות כמה פעמים עננים ואין הקשת נראה וא"כ נוכל לומר כיון שהאדים והעננים לא נבראו אלא להביא מטר לעולם לא היו קודם המבול עננים כאלו שהיה בטבעם מוכנים לקבל צורות הקשת. ולא נראה הקשת מעולם קודם המבול ועכשיו נתן הש"י אות לנח שכל פעם שיבא על מחשבתו להביא חשך ואבדון לעולם יענן הוא ית' ענן כזה שיהיה מוכן לכך בטבעו שיקבל צורות הקשת מלהט וניצוץ השמש ואין זה בריאה חדשה רק יזקק העננים בעת הצורך לקבל צורות הקשת מה שלא עשה כן ית' קודם המבול:

פסוק יד

רש"י כשתעלה במחשבה לפני כו': לשון הרא"ם דאי בעניני מטר קמיירי מאי וזכרתי וגומר ולא יהיה עוד מבול דמשמע שלולי זה היה מביא מבול לעולם עכ"ל כלומר והרי אנו רואים כמה פעמים מטר ואין הקשת נראה וגם אין המבול בא אלא ע"כ ר"ל כשתעל' במחשב' כו' ולא היה צריך לסיפ' דקרא שגם מלשון ונראת הקשת רישא דקרא מוכח כן דמשמע בכל פעם שיענן ענן יהא הקשת נראה וזה אינו שהרי כמה פעמי' מענן הענן ואין הקשת נראה אלא ע"כ צ"ל כשתעל' במחשבה כו' וכן פי' הרג"א כו' אבל נ"ל שהרא"ם מפרש הפסו' והיה בעניני ענן על הארץ ונראת הקשת בענן כלומר וגם נראית הקשת בענן וגו' אז וזכרתי את בריתי וגומר ויהיה כל הפסוק של והיה בעניני וגו' נושא המאמר ופסוק וזכרתי הוא הנושא ולפי זה אין כאן הוכחה מפסוק ראשון אבל לפי פירושינו צריכין לומר דוהיה בעניני ענן על הארץ הוא הנושא ונראת הקשת בענן הוא הנשוא אבל אינו מוכרח כמו בוזכרתי את בריתי וגו':

פסוק כג

רש"י לכך זכו בניו לטלית של ציצית עכ"ל רש"י והקשו הרא"ם והרג"א מהא דאמרינן פרק כיסוי הדם ובסוטה פרק היה מביא בזכות שאמר אברהם אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לשתי מצות לחוטין של תכלת ולרצועות של תפילין דמשמע דמצות ציצית לא זכו בה אלא מדיבור מחוט ולא משום כסויו של שם ותרצו הם מה שתרצו יעויין בדבריהם אבל אין נ"ל לחלק בין תכלת ללבן כדברי הרא"ם גם דברי הרג"א אינם נכונים לפי משמעות לשונו של רש"י ז"ל שאמר גבי שם לכך זכו בניו לטלית של ציצית ולפי

דברי הרג"א לא היה לו לומר רק לכך זכו בניו לטלית של מצוה סתם לכך נ"ל שאין כאן קושיא כלל דוודאי בזכות שם שכיסה את אביו זכו בניו בכלל לכסוי טלית של ציצית אבל עדיין לא ידעינן איזה מבניו שהרי הרבה בנים היה לו וכשבא אברהם שהיה ג"כ מבניו של שם ואמר מחוט ועד שרוך וגו' זכה שיהיה אותו הזכות שזכה בו שם אביו ניתן לו ולבניו לבדו ואי לאו זכותו של שם לא היו זוכי' בניו של אברה' למצו' גדול' כל כך בכסו' שיש בה כבוד גדול ונאמ' בה וריח שלמותייך כריח לבנון רק למצוה אחרת קלה ממנה שיש בה חוט אחד ולא כסות שלם שהוא כבוד יותר על דרך שאמרו חכמים ז"ל קרי למאני מכבדותי וכו':

רש"י ופניהם אחורנית למה נאמר פעם שנייה ללמד שכשקרבו אצלו והוצרכו להפוך עצמם לכסותו הפכו פניהם אחורנית עד כאן לשון רש"י: יש לפרש דברי רש"י על שני פנים האחד ה"ק בתחלה בעודם רחוקים ממנו הלכו אחורנית בכל גופם וגם פניהם שלא לצד אביהם ואח"כ חזר ואמר הכתוב ופניהם אחורנית לומר כשקרבו אצלו והיו צריכין להפוך עצמם כדי שיראוהו היאך הוא מונ' ויכסוהו כראוי אעפ"כ הניחו פניהם מהופך וכסוהו לפי אומד דעתם שחשבו שהוא מכוס' כראוי ולפ"ז היו פניה' בכל המעשה הזה מהופך שלא מצד אביהם רק אביהם הי' מוטל מול ערפם עד שכסוהו ויהיה פי' ופניהם אחורנית ר"ל שגם בפניהם בכיסויים בהליכתם הלכו אחורנית וכן משמע מדברי הרא"ם שהוא מפרש כדברי רש"י אלא שיש לדקדק בלשון רש"י שהיה לו לומר כשקרבו אצלו והוצרכו להפוך עצמ' לכסותו הניחו פניהם מהופך אחורנית דהפכו פניהם משמע שעכשיו הפכום מחדש ועוד לפי זה יהיה סוף הפסוק וערות אביהם לא ראו מיות' גמור וכמו שכתב הרא"ם והניחו בקושיא דפשיטא דכיון שהיו פניהם אחורנית מתחלה ועד סוף וודאי שערות אביהם לא ראו לכך נ"ל דה"פ דברי רש"י ז"ל בתחלה בעודם רחוקים ממנו הלכו אחורנית בכל גופם וגם פניהם שלא לצד אביהם כדי שלא יראו ערות אביה' בהדיא אם היו הולכים כדרך בני אדם ואח"כ כשקרבו והיה להם להפוך עצמם בכל גופם כדי שיוכלו לכסותו כהוגן וכראוי אעפ"כ לא הפכו כל גופ' כדי שלא יראוהו בהדיא ולא יועיל עצימת עיניהם אלא הפכו פניהם לבדו אחורנית ר"ל לצד אחור שלהם דהיינו לצד אביהם כדי שיוכלו לראות בהצצה מועטת היאך הוא מונח במראשותיו או מרגלותיו וידעו לכסותו יפה ולכך סיים הכתוב ואמר וערות אביהם לא ראו כלומר אעפ"י שהפכו פניהם לצד אביהם מ"מ צדדו עצמם ועצמו עיניהם או נתנו ידיהם על פניהם כדעת הב"ר באופן שערות אביהם לא ראו וזהו משמעות לשון רש"י שאמר שקרבו אצלו והוצרכו

להפוך עצמ' לכסותו הפכו פניהם אחורנית כלומר עכשיו הפכום מה שלא היה כן מקודם לכן:

פרק י

פסוק ב

רש"י תירס זו פרס ע"כ והקשה הרא"ם למה פירש זה השם בלבד איזה אומה הוא ולא שאר כל השמות שנתפרשון בב"ר ותירץ מה שתירץ. ונראה לי שהוצרך רש"י לפרש שתירס זו פרס יותר משאר השמות שנתפרשו בב"ר מפני שכבר כתב לעיל בשם מדרש חז"ל שבנה כורש שהיה מבני יפת בית שני כו' ומנלן דכורש מבני יפת היה שהרי כורש מלך פרס היה ולא מצינו פרס בכל בני יפת לכך אמר רש"י ז"ל שתירס המוזכר בבני יפת הוא פרס וראייתו הוא שהרי מצינו בכל מקום מדי ופרס סמוכים זה לזה ויון ותובל ומשך הכתובים כאן אחר מדי מצינו בהרבה מקומות שהם אומות אחרות ותירס לא מצינו לכך אמרו מסברא שתירס זו פרס או בקבלה אמר כן.

פסוק ח

רש"י להיות גבור להמריד כל העולם על הקב"ה. נ"ל דה"פ דק' לרש"י ז"ל גם לרז"ל בב"ר שדרשוהו לשון חלול מפני שאי אפשר לפרש החל לשון התחלה שנאמר הוא התחיל להיות גבור שאין נופל לשון זה אלא על דבר שיש ביד האדם לעשותו וכשיתחיל לעשותו נאמר שהוא מתחיל בדבר זה אבל הגבורה אינו ביד אדם שנאמר על אחד שהוא מתחיל להיות גבור כו' שאם הוא בטבעו גבור הרי הוא גבור מתולדתו בטבעו ואם אינו גבור איך נאמר עליו שהוא מתחיל להיות גבור ואינו גבור ואם ר"ל שהוא היה הגבור הראשון שהיה בעולם היה לו לומר הוא היה גבור הראשון בארץ לכך פירשוהו שהוא לשון חילול כלומר שחילל גבורתו וע"ד שאחז"ל גבי ויחל נח איש האדמה וגומר עשה עצמו חולין כו' ה"נ הוא לשון חילול וחולין ואין ר"ל גבורת כחו רק גבורת לבו ע"ד ארז"ל איזו גבור הכובש את יצרו וכו' כלומר חלל גבורת לבו ואמץ לבו כגבורים לרעה להקני' ולהמריד כל העולם על הקב"ה כו' וכן גבור ציד שהגביר ואמיץ לבו בעזות מצחו לצוד דעתן של בריות להטעותן ולהמרידן במקום ב"ה:

פסוק יח

רש"י ואחר נפוצו מאלה נפוצו משפחות הרבה. פירוש שאין לפרש נפוצו משפחות הכנעני בכל הארץ שא"כ מאי ואחר נפוצו מה נעשה קודם זה שיפול עליו לומר ואחר זה נפוצו אם לא נאמר אחר שילד כנען את צידון וגומר נפוצו ונתרבו ונולדו עוד משפחות הרבה שאין שייך לומר אחר שילדם נפוצו דפשיטא שנפוצו אחר שנולדו ולא קודם לכן ואם כן ונפוצו משפחות הכנעני היה לו לומר מאי ואחר ועוד שאם ר"ל הנפיצ' בארץ

למה אמר נפוצו משפחות הכנעני שהרי כל המשפחות שבעולם נפוצו אחר כך דכתיב אחר זה ויפץ ה' אותם משם על פני כל הארץ וקאי על שבעים משפחות והם בכלל:

פרק יא

פסוק ב

רש"י ולא מצאו אלא שנער פירוש מדכתיב וימצאו בקעה משמע שבקשו וכשבקשו לא מצאו אלא שנער:

פסוק ד

רש"י פן נפוץ שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן: אי גרסינן שלא יביא ביו"ד הוא טעם לבניין המגדל כלומר נבנה לנו מגדל לעשו' כביכול עמו ית' מלחמה או נעשה לו סמיכות כדי שלא יוכל להביא עלינו מכה או שטף מים להפיצנו ואי גרסינן שלא יבא בלא יו"ד הוא טעם לבניין העיר נבנה לנו עיר בחומת אבנים דלתות ובריחיים כדי שלא יבא עלינו שום מכה מאויבינו להפיצנו אבל נ"ל הראשון עיקר דאל"כ שלא תבא עלינו מכה היה לו לומר בלשון נקיבה:

פסוק ז

רש"י וזה מביא טיט וזה עומד עליו ופוצע את מוחו: הוצרך רש"י לומר זה כדי לחבר אחריו פסוק ויפץ ה' אותם כלומ' שהפסוק אומר סבות ההפיצות שע"י שלא שמעו זה שפתזה באו לידי ריב ומצה ופצעו זה את זה וע"י כך לא יכלו לדור זה עם זה ונמשך מזה ויפץ ה' אותם שאם לא כן שלא היו פוצעין ומכין זה את זה לא היו נפוצים אעפ"י שלא היו שומעים זה לשונו של זה כי היו נשארים דרים יחד איש בביתו לכך הסית הש"י ריב ומצה ביניהם כדי שתבא עליהם מגורתם שאמרו פן נפוץ וגומר:

פסוק כט

רש"י יסכה זו שרה על שם שסוכה ברוח הקודש ושהכל סוכין ביפיה ולשון נסיכה כמו שרה לשון שררה עכ"ל גם בכאן אני אומר מדלא אמר רש"י ד"א ש"מ ששלשתן נשמעין ממלת יסכה דאי סוכה ברוח הקודש לבד סוכה היו לה לקרותה אלא יסכה משמע שאחרים יביטו בה מחמת יפיה ואי לזה לבד היה להיות הה"א במפיק שהיה פירושו יביט בה אלא ש"מ שהוא לשון נסיכה כמו שרה ואי לשם נסיכה לבד נסכה הי' לו לקרות אותה מאי יסכה אלא ש"מ כולהו:

פסוק לב

רש"י שהרשעים אף בחייהן קרוים מתים תתמה מה צריך רש"י לטעם זה שהרי כבר כתב הטעם שקראו הכתוב מת כדי שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברהם כבוד אב ואם כו' מפני שהוקשה לרש"י וכי מפני שלא יהא הדבר מפורסם כו' תוציא

התורה דבר שאינו והוא שקר גמור חס ושלום לכך אמר שאין זה דבר שקר כי אמת יהגה חיכה שהרשעים אף בחייהם קרויים מתים כו' ואין לומר זה הטעם לבדו ולא מפני שלא יהיה הדבר מפורסם כו' דאם כן מה עניינו לכאן או למה לא כתב כן בשאר רשעים שהוזכר עד הנה שקראן מתים בחייהם אלא ע"כ מפני שלא יהיה הדבר מפורסם כו':

סליק פרשת נח. ברוך הנותן ליעף כח:

פרק יב

פסוק א

רש"י להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול כאן אי אתה זוכה לבנים ועוד שאודיע טבעך בעולם ע"כ ודרש ליה הכל ממלת לך דאל"כ לך למה לי אבל מה שדרש שני ענייני הנאות וטובות בנים וטבעך נ"ל דאו או קאמר או בנים או טבעך דאי שניהם יחד מנא ליה אבל הנאה וטובה אינם שני עניינים דהכל אחד הוא כל הנא' של אדם הוא טובה לו וטבעך ג"כ נקרא הנאה וטובה שכשיודע טבעו בעולם שהוא איש תם וישר וירא אלקים ילמדו הכל ממנו לעשות כמעשיו ויתהנהו בו וגם יהיה לו בזה שכר טוב בעולם הזה ובעולם הבא ומה שפירש מתחלה שההנאה והטובה היא בנים משום שכן משמע פשוטו שלמקרא זה דס"ל לרש"י דואעשך לגוי גדול וגומר הוא פירושו דלך שמשמעותו להנאתך ולטובתך אלא שקשה לו לרש"י שא"כ כשבא אברהם אל הארץ למה סבב הש"י שהיה הולך ונוסע ממקום למקום כאיש נע ונד שהרי לידת הבנים אינו תלוי רק בישיבת ארץ ישראל כדילפינן מפסוק מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ וגומר וא"כ מיד כשבא לארץ היה לו להם להתיישב במקום אחד באיזה מקום שיהי' ולא להיות נע ונד בארץ לכך פירש ועוד להודיע טבעך בעולם שעל ידי שילך ממקום למקום יכירוהו הכל וילמדו ממנו מעשיו: א"נ ק' לרש"י אי כפי' הראשון מדכתיב ואעשך וגומר שהוא ההנאה והטובה בפירוש לך למה לי ומשני לך להודיע טבעך וגומר. ולפי זה מתורץ שפיר הקושיא שהקשו הרא"ם והרג"א על מה שפירש רש"י אחר כך על ואעשך לגוי גדול לפי שהדרך גורמת לג' דברים כו' והקשו שזה סותר למה שכתב למעלה ר"ל מה שכתב לפי שהדרך גורם כו' משמע שאלו לא היה הולך לא היה צריך לכל אלה כלומר שגם בכאן היה זוכה לכל אלה ולמעלה כתב לך לך להנאתך ולטובתך ושם אעשך לגוי גדול וגומר וכאן אי אתה זוכה כו' ותרצו מה שתרצו אבל לדידי לא קשיא מידי שמה שפירש כאן לפי שהדרך גורמת כו' הוא מפרש לפי מה שפירש שההנאה והטובה היא להודיע טבעו בעולם דלפי זה יקשה אם כן ואעשך לגוי גדול וגומר מה עניינו לכאן שהרי לא ציוהו ללכת אלא להודיע טבעו בעולם ומשני לפי שהדרך גורמת כו' והכל דיבור

אחד עד בך חותמין ולא בהם דלפי טעם הודעת טבעו הכל מיותר הוא ואין עניינו לכאן דבשלמא לפירוש הראשון פרושו שם אעשך לגוי גדול וכאן אי אתה זוכה לבנים ושם אברכך בממון וכאן אי אתה זוכה לממון ושם אגדלה שמך וכאן אי אתה זוכה לשם אבל לפי טעם הודעות טבעו בעולם מה עניין אלו הג' דברים לכאן לכך מפרש ג' דברים הראשוני' היה צריך להבטיחו מפני שהדרך גורמת לג' דברים כו' והיה ברכה הוא גם כן עניין להודעת טבעו בעולם שהברכות יהיו נתונות בידו ויברך את אשר יחפוץ וע"י כך יתקנאו הם במעשיו הטובים לעשות כמוהו ואחר כך אמר ד"א ואעשך לגוי גדול זה שאומרים אלקי אברהם כו' כלומר ולפי זה אינו צריך לטעם שהדרך גורמת לג' דברים רק יהיה הכל מענין הודעות טבעו בעולם שעל ידי שיראו טבעו ומעשיו הטובים וילמדו ממנו יאמרו ברוך אלקי אברהם וגומר ואם כן כל הדיבור הוא מפרש ואזיל לפי הטעם של הודעת טבעו בעולם ודיבור אחד הוא ותדע שאם לא כן למה יפרש רש"י פירוש של ואעשך לגוי גדול וגומר קודם שפירש מארצך וגומר אלא מחוורת' כדפרישית שהכל דיבור אחד הוא לפי הנאמר הודעת טבעך בעולם ויהיה לפי זה כל פירושו של רש"י ז"ל על סדר הפסוק ואשר כתב הרג"א שאין לפרש ואברכך בממון שם וכאן אי אתה זוכה בממון דלמא לא יכול לזכות בממון במקום אשר הוא לא דיבר נכונה אישתמיטת הא דאחז"ל בפירוש ג' צועקים ואינן נענים וחד מנהון מאן דביש ליה בהאי מתא ולא אזיל למתא אחריתא ש"מ שאין אדם זוכה בממון בכל מקום גם השם נוכל לומר שכאן אי אתה זוכה לשם מפני שבמקומו היו כופרים ומתפלספי' ולא היו מאמינים שמדות טובות מעלין ומורידין כי היו כופרים במציאות הש"י ובמה יגדל שמו אבל בארץ כנען לא היו כופרים במציאות הש"י ובהשגחתו רק שלא היו בעלי דת מקובלת וממנו יקבלו כל מדע וחכמה וכל מדות טובות ויצא לו שם בגדולים:

פסוק ב

רש"י אל הארץ אשר אראך לא גילה לו הארץ מיד כדי לחבבה בעיניו ולתת לו שכר על כל דיבור כיוצא בו כו' ע"כ: העול' מדקדקין בדברי רש"י שהוא נותן שני טעמים לדבר חדא כדי לחבבה בעיניו ועוד כדי לתת לו שכר על כל דיבור כו' ושואלין מאין לו לרש"י ז"ל שני הטעמים הללו למה לו בחדא סגי והנה דברי הרא"ם שכתב על פירש זה נ"ל דחוקים הם מאוד שכתב פי' לחבבה בעיניו כדי לחבב ארצו שיצא משם בעיניו ויצטער בעזיבתו ויקבל שכר על עזיבת ארצו וילך לארץ אחרת וכן גבי קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת פירש לחבב בנו בעיניו ויצטער על זביחתו ויקבל שכר יותר דלפום צערא אגרא זהו תוכן דבריו והאריך בהם אבל דברי רש"י גם לשון הב"ר אינו משמע כן שהרי

רש"י כתב כדי לחבבה בעיניו משמע כדי לחבב את הארץ שנותן לו בעיניו גם דברי הב"ר ולשונו הוא כדי לחבב המצוה בעיניו וליתן לו שכר כו' ולשון לחבב המצוה משמע המצוה שמצוה עליו לדור בארץ כנען אותה המצוה יחבב בעיניו לא היציאה מארצו כמו גבי את בנך וגו' צריכינן למימר לחבב מצות העקידה בעיניו ותדע שהרי וודאי בנו כבר חביב לו ומה צריך לחבבו עליו ועוד לקמן גבי קח את בנך וגומר פירש רש"י בהדיא לחבב עליו את המצוה ולא אמר בנו לכך נ"ל שדברי הרא"ם ז"ל הם דחוקים בדיבור זה גם עירב ובלבל דברי רש"י מאד עיין שם והרג"א גם הוא נכנס ליישב דברי רש"י אבל נ"ל שגם הוא לא דיבר נכונה חדא שכתוב כאשר אין מגלה לו מיד הדבר חביב עליו מפני שהוא מצטער אחר המצוה שלא ידע כו' ע"כ וזה לא שייך לומר כאן גבי לך לך מארצך וגומר שהרי מיד כשנאמר לו לך מארצך וגומר ידע המצוה שהוא לצאת מארצו וגומר ועוד כתב אחר כן וז"ל וכן על אחד ההרים אשר אומר אליך לא גלה לו מיד כדי שלא ידע המצוה ויצטער עליה עכ"ל. וזה ג"כ אינו נכון שהרי קודם שאמרלו על אחד ההרים כבר אמר לו והעלהו לעולה שהיא עיקר המצוה אלא שלא ידע עדיין באיזה מקום ומה לו להצטער לדעת באיזה מקום יעלהו. גם מה שאמר שפירש לתת לו שכר ר"ל שיקבל דבריו באהבה אינו נכון מה שייך אריכות דברים לעניין לקבלם באהבה שמא יצטער ולא יקבלם באהבה ועוד מאי קיבול אהבה שייך לומר באריכות דברים מה הוא הדבר שיקבל באהבה קודם שידע המצוה לכך נ"ל שדברי שניהם בכלל דחוקים מאד ואני אין אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה רק אקדים להציע לפניך לשון ב"ר ולפרש כאשר לדעתי הם לא נתנו לבם לזה ואחר כך יבאו דברי רש"י ברורים ופשוטים ונכונים וז"ל ב"ר אמר רבי יוחנן מארצך זו איפרכיאה שלך וממולדתך זו שכונתך ומבית אביך זו בית אביך אל הארץ אשר אראך למה לא גילה לו מיד כדי לחבב המצוה בעיניו וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור ועל כל פסיעה ופסיעה הה"ד קח נא את בנך א"ל איזה בן א"ל את יחידך א"ל זה יחיד לאמו וזה יחיד לאמו א"ל אשר אהבת א"ל ואית תחומין במעיין א"ל את יצחק ולמה לא גילה לו מתחלה כדי לחבבה בעיניו וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור אמר ר' הונא בשם ר' אליעזר שהקב"ה מתהה ומתלה בעיניהם של צדיקים ואח"כ הוא מגלה להם טעמו של דבר כך אל הארץ אשר אראך על אחד ההרים אשר אומר אליך וקרא עליה את הקריאה אשר אומר אליך קום צא אל הבקעה ושם אדבר אותך עכ"ל ב"ר בפרשת לך לך ובפרשת וירא וכן הביאם הרא"ם. והנה נ"ל שכן פירוש הדברים ולמה לא גילה לו מיד כולל בקושיא זו שתי קושיות ר"ל למה לו להאריך במה שממנו לומר ובמה שאליו כלומר למה יאריך במה שממנו לומר מארצך וממולדתך ומבית אביך וגם

מה לו להאריך במה שאליו לומר אל הארץ אשר אראך לא היה לו לומר רק לך לך אל הארץ כנען ומתרץ שני תירוצים על מה שממנו אומר כדי לחבב המצוה בעיניו ועל מה שאליו אומר וליתן שכר על כל דיבור ודיבור ועל כל פסיעה ופסיעה וה"פ האריך הש"י במה שממנו כדי להראות לאברהם אע"ה כמה גדולה המצוה הזאת שהוא דירת א"י בעיני הש"י וכבר ידוע שכל חשקו ורצונו של אברהם ע"ה למלאות רצון קונו היה ואם כן כשידע שחושק הש"י שידור שם וודאי יהיה הדבר חביב בעיניו מאד לעשותו לכך אמר לו הש"י הלא ידעת כי אהבת עולם אהבתיך ואוהבי קראתיך ואעפ"י כן אנכי מצוה אותך ללכת מארצך שהוא אהוב לך וממולדתך שהוא אהוב לך יותר ומבית אביך שהוא אהוב לך יותר וידעתי כי קשה עליך פרידתך מהם ואעפ"כ אני אומר לך לך לדור במקום אחר ובזה תדע כמה חשקי ורצוני שתדור שם באותו המקום וידעתי שגם עליך יהיה חביב לדור שם כדי למלאות רצוני שזו עיקר המצוה וזהו מ"ש הב"ר כדי לחבב המצו' בעיניו ועל מה שהאריך במה שאליו ואמר ליתן לו שכר על כל דיבור ועל כל פסיעה ופסיעה וה"פ אמר לו הש"י בתחלה אל הארץ אשר אראך כדי שלא ידע אברהם איזה הארץ יהיה והנה מיד כשיגיע שיצא מארצו וממולדתו ומבית אביו ויבא לגבול ארץ אחרת יחשוב אברהם בלבו שמא זאת היא הארץ אשר חשק ה' בו ויסכים בדעתו אם יאמר לי הש"י גור בארץ הזאת הריני מקבל עלי ויהיה חביב עלי מאד והנה אחרי זאת ההסכמה בדעתו כשיתגלה אליו הש"י ויאמר לו ידעתי גם ידעתי בני מחשבתך אבל עדיין לא הגעתי למקום חשקי ורצוני אבל אחרי שהסכמת בדעתך לדור פה אם יהיה רצוני כך הרי אני מצרף מחשבה למעשה כאלו קיימת מצותי ושכרך הרבה מאוד רק לך והרחק עוד עד שתגיע למקום חשקי וכן בכל פעם הרי מקבל שכר על כל דיבור ודיבור שיקיימנו ועל כל פסיעה ופסיעה שילך במצותיו ית'. ומ"ש אח"כ הה"ד קח את בנך כו' עד כדי לחבבו בעיניו נ"ל שמביא ראייה על מה שאמר כאן במה שממנו שהאריך בו כדי לחבב המצוה בעיניו כמו שפרשתי ה"נ מצינו גבי קח נא את בנך שאמר לו ג"כ ראה כמה גדולה מצות העלהו לעולה בעיני וחושק אני במצוה זו וידעתי שחושקך ורצונך לעשות רצוני וגם אתה ידעת כי אהבת עולם אהבתיך ואעפ"כ אני מצוה לך לקחת בנך יחידך אשר אהבת והוא יצחק והוא דבר קשה עליך אך בזה תדע כמה גדולה מצוה זו בעיני ותהיה חביבה עליך לקיימה והרי זה ממש כמו בכאן כמו גבי לך לך מארצך וגומר ואח"כ אמר הב"ר וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור דאמר ר' הונא כו' ונ"ל דהאי וליתן לו שכר כו' כמו אמר מר הוא כלומר ומה שאמרתי למעלה על במה שאליו וליתן לו שכר כו' הוא כדאמר ר' הונא בשם ר' אליעזר כו' והביא ראייה מעל אחד ההרים כו' שהוא

גם כן דומה לזה שעל כל הר והר שיראה אברהם בדרך יחשוב בדעתו ויסכים אם יאמר לי הש"י להעלותו על ההר הזה הייתי מעלהו פה ואם כן אח"כ כשיאמר הש"י ידעתי בני גם ידעתי מחשבתך והסכמתך אבל עדיין לא הגעת לאותו הר שבחרתי בו מ"מ על מחשבתך והסכמתך שכרך הרבה מאד כאלו קיימת מצותי ומעתה לך לך להר אחר וכן בכל הר והר שתראה עד שתמצא אותו אשר בחרתי בו ואצרף מחשבתך למעשה והרי מקבל שכר על כל דיבור ודיבור וכן הוא טעם פסו' וקרא עליה את הקריאה וכן פסוק צא אל הבקעה וגומר כך נ"ל פי' הב"ר ומעכשיו תתבונן ותראה מפור' שרש"י ז"ל משך ממש אחר לשון הב"ר ואומר לא גילה לו הארץ מיד הכוונה לשתי הקושיות מה שממנו ומה שאליו כמו שפירשתי לשון הב"ר ומתרץ שני תרוצים כמו הב"ר ואח"כ מיד מסיים ואומר כיוצא בו את בנך את יחידך אשר אהבת להביא ראייה על התירוץ שאמר במה שממנו לחבבה בעיניו כו' ואח"כ אומ' כיוצא בו על אחד ההרי' מביא ראייה על התירוץ שאמר במה שאליו ליתן לו שכר כו' וכן וקרא עליה את הקריאה כו' ואל תקשה לפי זה לקמן גבי קח נא את בנך וגו' למה אמר רש"י שני התירוצים על פסוק קח נא וגומר שאמר לא גילה לו מתחלה כו' וסיים אמר כדי לחבב עליו את המצוה וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור כי שם ימשוך רש"י ז"ל גם כן אחר לשון ב"ר שכולל שתי הקושיות בלשון למה לא גילה לו מיד לומר קח נא את יצחק והעלהו לעולה על הר המוריה לכך אומר שם שני התירוצים יחד וכולל וסומך על מה שכתוב אח"כ גבי על אחד ההרים הקב"ה מתהא את הצדיקים כו' כדי להרבות כו' כמו שפרשתי למעלה ויבאו כל דברי רש"י על נכון כפשוטן בלי שום בלבול ועירוב לשונות ודוחקים שאינם מתיישבים שאמרו המפרשים הנזכרים כך נ"ל:

פסוק ג

רש"י אדם אומר לבנו תהא כאברהם פי' ויהיה ב' בך ב' הכלי ר"ל עמך יברכו כו':

פסוק ו

רש"י אלון מורה הוא שכם כו פי' מדלא אמר עד שכם ועד אלון מורה בוי"ו אלא משמע דעד אלון מורה הוא פירוש לעד מקום שכם כאלו אמר לאיזה שכם לאילון מורה ואולי שני שכם ישנן:

רש"י בא"ד שבחלקו של שם נפלה כשחלק נח כו' לשון הרא"ם אעפ"י שזה סותר מה שפרש"י גבי וחברון שבע שנים נבנת' כו' עד אגדות חלקות הן ואני אומר שאין צריך לומר אגדות חלוקות הן כי וודאי בחלקו של שם נפלה כשחלק נח את הארץ לבניו אבל זה ידוע שנח לא חלק רק הארץ ר"ל שדות וכרמים ומדברות ולא עיירות או כרכים בנויות שמי בנאן ואחר שחלק נח את הארץ לבניו הלך כנען בציווי אביו חם וכבש ארצו של

שם בעודו מדבריות ובלתי בנוי כי גם חם עצמו היה חי בימי אברהם כמו שם שהיה חי והיה זקן ממנו וכנען בנו הלך וכבש ארצות של בני שם בלתי בנויים אבל לא כבש אותם לעצמו רק היה שליח ושר הצבא לאביו וכבשם לאביו וזהו פי' של והכנעני אז בארץ שכבשם לחם אביו ואחר שכבשם בנה חם צוען למצרים בנו וחברון וכל הארץ נתן לכנען בנו ובנה לו עיירות וכרכים והרי אין כאן אגדות חלוקות:

פסוק ח

רש"י ויעתק משם אהלו פי' מדכתיב ויעתק בפתח תחת היו"ד לשון כבד שהוא לשון מפעיל ולא כתיב ויעתק לשון קל בסגול תחת היוד שאז היה פירושו ויעתק הוא עצמו. **רש"י** בתחלה נטה את אהל אשתו כו' אע"ג שאין זה מוכרח שמא איפכא עשה אלא ס"ל לרש"י כיון שהכתוב מורה לנו אהל אשתו סבר' הוא דלהקדימו כתב כן משום צניעו' דשרה שלא תעמוד על פני השדה בלא אהל כ"ז נטיית אהלו שהי' נוטה בתחלה:

פסוק י

רש"י רעב בארץ באותו ארץ לבדו כו' פי' מדכתיב בארץ בקמץ תחת הבי"ת שמשמעו בהארץ בה"א הידיעה פירושו באותה ארץ לבדה דאי הוה כתיב בארץ בשוא תחת הבי"ת אז הוא פירושו בכל הארץ ר"ל בכל העולם:

פסוק יא

רש"י הנה נא ידעתי מדרש אגדה כו' פי' לכל הפירושים יהיה פי' של נא עכשיו ועוד לשון הנה גם כן משמע עכשיו ידעתי מה שלא ידעתי כבר לכך ק' לרש"י מה ידע עכשיו יותר מכבר שהרי וודאי ראה אותה והימים רבים שנשאה לכך מפרש מדרש אגדה כו' וכן שאר הפירושים ומה שאמר עד עכשיו לא הכיר בה כו' יש מקשין עליו והלא אמרו חז"ל אסור לישא אשה עד שיראנה כו' והיאך עבר אברם על זה שהרי קיים כל התורה ואפילו מצו' דרבנן כדאמרינן גבי וישמור משמרתי וגו' ונ"ל שאינ' קושי' דהא דאסור לישא אשה עד שיראנה היינו שיראה שאין בה מום ולא תתבזה עליו וזה עשה אברם וודאי ראה אותה קודם שנשאה שלא יהא בה מום אבל לא נתן לבו להתבונן ברוב יפיה עד עכשיו כו':

פרק יג

פסוק ב

רש"י וישלחו כתרגומו ואלויאו פירו' ואינו מלשון גירוש שגרשו מארצו דרך גנאי ובזיון אלא לשון לויה דרך כבוד והנה הרא"ם והרג"א דחקו עצמן מנ"ל לומר כן דלאו לשון גירוש הוא ונ"ל שאין צריכים לדוחק' כי פשט העניין משמע שהוא לשון לויה ולא לשון גרושין דאל"כ למה אמר ויצו עליו אנשים וישלחו אותו וגומר שאם הוא לשון גירש מה

הוצרך לצוות לאנשים אחרים שיגרשו אותם למה לא גירש אותם הוא עצמו שאם הוא יצוה מי ימרה את פיו בגירושין כדאשכחן גבי דוד באבימלך בשנותו את טעמו לפני אבימלך ויגרשהו הוא בעצמו משמע לכך וילך אבל אם הוא לשון לויה הוצרך לצוות עליו אנשים ללוות אותו לשומרו שאין דרך המלך בעצמו ללוות לשומרו ומה שהקדים רש"י לפרש כבד מאד טעון משאות קודם ויעל אברם שלא כסדר הפסוק נ"ל מפני שק' לו לרש"י מה צריך הלויה לשומרו יעשה כרוז בארץ כל איש אשר יגע באיש הזה ובביתו יומת ובוודאי יהי' יראת המלך עליהם ולא יזיקוהו לכך מפרש מיד ואמ' מפני שהיה טעון משאות וחשש שמא יחטפו ממנו האנשים הרקים ופוחזים דבר מועט כי וודאי היזק רב או בגופו או בממונו יהיה עליהם יראת המלך ולא יעשו אם היה הכרוז יוצא שיראו שמא יצעק אל המלך אבל בדבר מועט שיחטפוהו ממנו יחשבו הגוזלי' לא יצעק אברם אל המלך בעבור דבר מועט ויעברו מצות המלך לכך הוצרך אנשים ללוותו ולשומרו:

פסוק ג

רש"י בד"ה למדך דרך ארץ כו' ברג"א כתב יש מקשין איך הותר לשרה לומר אחי הוא והלא ג"ע יהרג ואל יעבור בשלמא אברם כיון שלא עשה מעשה רק שנתן לה מכשול ועבר על לפני עור לא תתן מכשול אין קושיא דכל עבירות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מג"ע ע"ז וש"ד אבל שרה שבאתה לעבור ג"ע ח"ו הא אמרינן יהרג ואל יעבור כו' ותירץ מה שתירץ וסיים דבריו ואמר מה לי איסורא רב' מה לי איסור' זוטא כו' דמנא ידעינן שאיסור זוטא עבדי ולא איסורא רבה עכ"ל והנה בסיום דבריו הדבר מבואר שלא דיבר נכונה שע"כ צריכין לומר דק"ל שאיסורא זוטא עבדי ולא רבה דהא מיני' וביה יש להוכיח דהא גופא דעובדא שאמר לה אברם אמרי לי אחי הוא כו' היה טעמו כדי שלא יהרגוהו ואם איסורא רבה ואיסורא זוטא שוה להו למה יהרגוהו יעברו איסור עריות ולא יעברו איסור רציחה אלא עכ"ל שחשב שיהרגוהו ויעברו איסור רציחה פעם אחת שהוא איסורא זוטא ולא יעברו איסור ערוה כמה פעמים שהוא איסורא רבה הרי שנחשדו להקל האיסור מעליהם ה"ה נאמר גם כן שאיסור קל יעברו ולא איסור חמור דמ"ש אלא שעיקר הקושיא נ"ל דלאו קושיא היא דהכי הוא כוונת הענין וודאי שרה לא מסרה עצמה לעבור ג"ע ח"ו אלא אמרה אם אומר אישי הוא וודאי יהרגוהו ואותי יקחו בעל כרחי אבל אם תאמר אחי הוא יחייהו וודאי בעבורה ואיסור אשת איש עדיין כמה ספקות יש בו אם יעברו כמו שאבאר ואין ספיקות הרבה מוציאין מידי וודאי וזה שאם תאמר אחי הוא חשבה שמא הצלה פורתא מיהו הוא שלא יהרגו את אברם וגם אותי לא יקחו בכח ובגזילה ואדרבה יתנו מתנות לאברם אחי שישיא אותה להם ובין כך ובין

כך ימשכו הדברים עד שיצאו מן הארץ ואת"ל שמא יעמוד אחד מן הריקים ליקח אותה בכח לבא עליה בזנות חשבה שאז בעת שרצה לבא עליה תגלה ותאמר לו אשת איש אני ולא תיבעל לו ושמא יהיה חילוק בעיניו בין איסורא רבה לזוטא ויניחנה ואת"ל יצרו תוקפו עליו וירצה לבוא עליה אפילו באיסורא רבה אז תמסור עצמה להריגה ותיהרג ואל תעבור ובאותו פעם אין לחוש שמא יבא להרוג את אברם שמתוך שיצרו תוקפו אז לא יניחה וילך להרוג את אברם אלא יהרוג אותה אם לא תתרצה לו להסכימה בדעת' מתוך אהבתו אותו שתמסור היא עצמה למיתה ותיהרג היא ולא יהרג אברם:

פסוק ט

רש"י בכל אשר תשב לא אתרחק ממך פי' דאם לא כן אם השמאל ואימינה דמשמע שילך דווקא לצפון או לדרום למה לי לא היה לו לומר אלא הפרד נא מעלי ותהיה הברירה ביד לוט שמא הוא ילך למזרח או למערב וכן היה הסוף שהלך למערב כמו שפרש"י בסמוך על מלת מקדם אלא וודאי ה"ק ליה בכל אשר תשב לא אתרחק ממך ויהיו ימיני ושמאלי עמך לעזרך ואין הכוונה לומר לרוחות דווקא לצפון או לדרום אלא בסמוך לו כידיו של אדם שהם סמוכים לו:

פרק יד

פסוק א

רש"י שאמר לאברם פול לתוך כבשן האש: אומר אני מה שפי' רש"י והביא דרש זה השם יות' משאר שמות שבתור' אעפ"י שכמה יש שיש בהם דרש ולא הביאה מפני שקשה לו למה מנאו כאן הכתוב ראשונה ותלה עיקר המעשה בו שאמר ויהי בימי אמרפל וגומר כאלו היה הוא בעל המעשה והוא במדרגה השלישית בממשלה בין המלכים כמו שכתוב לקמן ויערכו אתם מלחמה בעמק השדים את כדרלעומר מלך עילם ותדעל מלך גוים ואמרפל מלך שנער וגו' כי המלך האדיר שבהם היה כדרלעומר כדכתיב בסמוך שתים עשרה שנה עבדו את כדרלעומר וגומ' בא כדרלעומר והמלכים אשר אתו וגומ' משמע שהוא היה המלך האדיר שבהם ובו היה הכתוב לתלות המעשה הזה לומר ויהי בימי כדרלעומר וגומ' שהוא העיקר לכך פרש"י שהזכירו ראשונה מפני שהרי כל הפרשה לא נכתבה אלא בשביל אברהם כמו שפירש רש"י לקמן גבי ארבעה מלכים את החמשה להודיע שגיבורים היה אף על פי כן לא נמנע אברהם מלרדוף אחריהם לפיכך הזכיר כאן אמרפל ראשונה לדרוש את שמו ולהודיע שהוא היה שאמר לאברהם פול לתוך כבשן האש. ועכשיו כך נתגלגל הדבר כן שבעבורו סבב הש"י המלחמה הזאת כדי שיהרג הוא

ובהדי הוצא כו' והיה אלקי אברהם בעזרו ליקח את נקמתו ממנו אשר לא הגיע יומו ליקח נקמתו ממנו עד היום הזה כמו שאבאר בסמוך בע"ה נ"ל:

פסוק ב

רש"י שנאב שונא אביו שבשמים שמאבר שם אבר לעוף כו' בכאן אומר אני שק' לרש"י למה הזכיר שמותם של ה' המלכים האלו ולקמן גבי יציאתם למלחמה אמר סתם ויצא מלך סדום ומלך עמורה ומלך אדמה ומלך צבוים ומלך בלע וגומר ולא הזכיר שמותם כלל כמו שעשה גם כן לקמן גבי הארבעה מלכים שהזכיר שמותם כמו בכאן לכך אמר שלא נזכרו שמותם בכאן אלא לדרשם לגנאי על רשעתם אלא דגבי ברע וברשע לא הוצרך רש"י לפרש כלום לפי שעצם שמותם מורה על רשעתם ואין צריכים דרשה ופי' על שנאב ושמאבר שהם שמות מורכבים והורכבו להורות על רשעתם ולכך מלך בלע שלא היה רשע כמותם שהרי על שם כך נקראת עירו צוער כי מצער היא בעבירות כמו שפירש"י לקמן לא הזכיר את שמו לא בכאן ולא לקמן:

פסוק ג

רש"י ים המלח ומדרש אגדה אומר שנבקעו צורים כו' לשון הרא"ם ופי' ונעשה מהם ים כי מלת הוא מורה שהוא עצמו שבים לא שנמשך הים לתוכו דא"כ בו ים מבעי ליה עכ"ל מה שכתב שלפי פי' שנמשך ים המלח לתוכו הל"ל בו ים המלח נ"ל דאינו נכון חדא דה"פ הוא אשר שם עכשיו ים המלח כי בימי משה כבר נעשה ים המלח ועוד בו ים המלח היה משמע באותו עמק יש בו עכשיו ים המלח אבל גם השדות נשארו קצת ולא נשטפו לכך אמר הוא שכל השדות נשטפו על פני כולה ונעשה ים המלח ועוד גם לפי טעם שנתבקעו הצורים היה יכול לומר אשר בו ים המלח דמ"ש שהרי עכ"פ בו באותו העמק יש בו ים המלח מה לי אם נמשך לתוכו או נבקעו צורים סביביו לכך נ"ל דהכי פי' שק' לרש"י על מה שאמר לפי פשוטו שנמשך הים לתוכו כו' ולמה לא סתמו בעלי השדות מקום מוצא הים המלח כדי שלא להפסיד שדותיהן שכיון שהיה שמו עמק השידים משמע שכינוהו לשבח מתוך שהיו בו שדות טובות הרבה וכי לא היו עובדי אדמה להשביח שדותיהן ולסתום מצריהן לכך אמר שמדרש אגדה אומר שנתבקעו כו' וזה לא היו בידם למונעם לסתום כל המעיינים שנפתחו בצורים שבסביבותיהם מכל צד ועל אפם ועל חמתם נעשה ים המלח וצריך לומר שמימי הצורים היו מים מלוחים ונעשה מהם ים המלח:

פסוק ו

רש"י בהררם בהר שלהם ע"כ לשון הרג"א שהרי"ש הוא נוסף והוא כמו בהר שלהם והא דכתיב שעיר אחריו ואין זה דרך הלשון הלא מצאנו גם כן ותראהו את הילד עד כאן

לשונו. תמיהני מה עניין ותראהו את הילד להרמם שעיר דהתם אי כתיב ותראהו ילד הוי דומיא דהכא כמו בהרמם שעיר אבל עכשיו שפיר קאמר דקאמר אחריו את המורה על הפעול וקשור אותה לפרש כינוי דותראהו קאי על הילד ולפי זה ה"נ הל"ל בהרמם הוא הר שעיר ואף היה דומה לזה שהיה אומר הפעול אחר הכינוי אבל להזכיר הפעול בלא מלה הקושרת זה אינו מן הלשון לפי סברתו אבל האמת הוא דלא קשה מידי דהא דחסר מלת הר כן הוא דרך הלשון כי מלת הרמם מושך עצמו ואחר עמו והוא כאלו אמר בהרמם הר שעיר והרבה מקראות דומים לו הוא מורגל בדברי רז"ל ואשר אמר שהרי"ש הוא נוסף כו'. גם כן אינו כי הוא מן הכפולים ושרשו הרר:

פסוק יג

רש"י לפי פשוטו זה עוג כו' פי' לפי פשוטו דקרא של לשון הפליט משמעו הפליט שפליט מזאת המלחמה שכן דרכן של יוצאי מלחמה להיפלט על נפשם כשיראו שהשעה צריכה לכך כן היה בכאן וזה עוג והוא שכתוב כו' וכאלו לשון רש"י הפוך הוא והכי הל"ל לפי פשוטו שפלט מן המלחמה ר"ל דקאי עלה וזה עוג הוא שכתוב כו' אלא שלא דק בלשונו ולפי פשוטו לא חש לפרש ה' הידיעה רק הפליט מי שהוא וההי תפארת הלשון הוא אבל לפי מדרשו דריש ה"א הידיעה שקראו הפליט הידוע משמע שזה השם הוא שם התואר שלו על שם מעשיו מפני שגם כבר קודם זה היה זה הפליט ידוע בזה השם לפי שפלט מדור המבול כו' לכך קראו הפליט ואשר האריך כאן הרב גור אריה בטעם אריכות חייו של עוג אם הוא הפליט מן המבול אם היה דברי עיון פילוסופיי' יש לי לפקפק עליהם הרבה מאד מאד ואולי אינה אלא דבר נבואה ואין להרהר אחריהם אבל אני אומר אינו קושיא כלל כי הש"י הרואה את העתידות ידע שמתוך כובד המלחמה שתהיה בין המלכים האלו לא יהיה בטבע אחד מיוצאי המלחמה להיות נשאר פליט להגיד לאברם כי נשבה אחיו רק עוג שהיה מן הנפילים וממלומדי המלחמה ויכול לסבול קשרי המלחמה עד שישאר פליט להגיד לאברם שנשבה אחיו ואפשר לי לומר עוד שלא היתה כוונת הש"י בשביל זכותו של לוט שינצל מהם בזכות אברם רק עצת ה' היתה לשמח את הצדיק אברהם שיחזה נקם וירחוץ בדם הרשע אמרפל שהפילו לכבשן האש ולא הגיע יומו של אמרפל ולא נתמלא סאתו עד היום הזה ואולי כי אחר שנתגדל אברהם וראה נמרוד הוא אמרפל את גדולתו והצלחתו בא אליו כמו שעשה אבימלך ליצחק וכרת עמו ברית שלם שלא ינקום ממנו נקמת הפילו לכבשן האש ולא היה אברהם יכול לנקום נקמתו ממנו מחמת הברית עד עכשיו ששבה אחיו ופרץ הוא את גדר הברית תחלה ומעכשיו היה רשות לאברם להתגרות עמו מלחמה להורגו

וליקח ממנו נקמתו שהפילו לכבשן האש וזה הי' ידוע לעוג כי ידע מה שהיה ולפי שחשקה נפשו בשרה בא לבשר את אברם כי אמר שיהרג וישא את שרה אבל אברם שמח בשמעו את השמועה הזאת ויום בשורה הוא לו שיבא סבה שיהרג שונאו ובטח באלוקיו שיהיה בעזרו ויצא לקראתו ולכך החיה הש"י את עוג עד עכשיו ואולי גם זה הוא הטעם שהשאירו הש"י במי המבול כי לא בצדקתו רק שהיה מוכן לשליחות זה ואם החיה את העורבים לשליחות אליהו ז"ל אין זה מן התימה ועכשיו בזכות הזה שקיים שליחותו וגרם לאברם שינקום נקמתו מאמרפל אעפ"י שהוא לא כן ידמה רק לישא את שרה היתה מחשבתו מ"מ אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה שהיה לו קצת זכות מזה בהצלתו את לוט ובשמחו את אברם ליקח נקמתו מאמרפל לפיכך זכה שהחיהו הקב"ה וקבל שכרו בעולם הזה וחיה עד ימות מרע"ה שהרגו כדי שמאז והלאה יאבד מן העולם הזה והבא ואין להרהר יותר בטעם מדות הש"י בעונש ובשכרו נ"ל:

רש"י בא"ד שכרתו עמו ברית פירוש לא שהם היו בעלים ממונים על הברית של אברם שהיו לו עם אחרים רק שהם עצמם שכרתו עמו ברית שלא מצינו שכרת אברם ברית עם אחרים רק עמהם מצינו שהיו רעיו ואנשי בריתו בכל דבר:

פסוק יד

רש"י רבותינו ז"ל אמרו אליעזר לבדו היה כו' רז"ל סמכו מדכתיב חניכו חסר משמע שאחד היה שחנכו למצות ומה שכתב הכתוב גימטרי' לומר שהוא שקול בגבורתו כנגד שי"ח כמניין גי' שמו אבל אין לומר שהיו עמו שי"ח עבדים ילידי ביתו והוא היה שקול כנגד כולם שהרי אמרו אליעזר לבדו היה משמע שרצונם לומר שלא היו שם מילידי ביתו אלא הוא וכן נראה שלא מצינו בשום מקום שהיו לאברם עבדים ומשרתים ילידי ביתו הרבה זולת ריעיו שהיו שכירים וכן משמע הלשון הנאמר אצל עקידה שאמר ויקח שני נעריו אתו משמע שלא היו לו משרתים מיוחדים נולדים בביתו רק שני נערים דאל"כ שני נערים הל"ל שהיה משמעו שני נערים מנעריו אבל נעריו סתם משמע שנעריו המיוחדים לו קנויים לו קניין עולם ילידי ביתו שנים הם ולא יותר והם אליעזר וישמעאל וכאן עדיין לא נולד ישמעאל ומה שאמר אברהם רק אשר אכלו הנערים ופי' רש"י הם עבדיו אשר הלכו אתו שכירים היו לצורך שעה:

פסוק יח

רש"י ומלכי צדק וגו' מדרש אגדה הוא שם בן נח נראה לי שאמרו כן משום דכתיב כאן והוא כהן וגו' לא מצינו מי שהקריב קרבנות מזמן המבול עד הנה רק נח כשיצא מן התיבה ונח עצמו בעל מום היה כמו שאחז"ל על פסוק וישאר אך נח שהכהו הארי ושברו א"כ מה שאמר הכתוב שהקריב נח הקרבנות לא הקריב בעצמו אלא ע"י אחר

וקים להו לחכמים ז"ל שצוה את שם בנו החשוב להקריבם ומשם ואילך היה הוא הכהן לאל עליון כל ימי חייו עד אברהם ויירש הכהונה ממנו אז נטלה ממנו כמאמר רז"ל גבי דברתי מלכי צדק:

רש"י בא"ד כך עושין ליגיעי מלחמה נ"ל שקשה לרש"י אם לכבוד אברהם היה עושה מפני שעבר עליו בשובו מהמלחמה היה לו להביאו אל ביתו והיה לו לעשות משתה לכך אמר כך עושין ליגיעי מלחמה שהם עיפים ויגיעים ורעבים וערב להם לחם יבש ויין יותר מכל מעדנים שאינם יכולים להמתין עד שיתבשלו המאכלים מפני הרעב והוא שעבר עליו פתאום ואפשר שלא היה זה במהלכו של אברהם לעבור שם ומלכי צדק לא ידע קודם לכן שיבא כ"כ קרוב לעירו. ואח"כ מקשה למה לו להוציא לחוץ ולא המחין עד שבא לעיר שאין דרך לאכול על השדה אפילו יגיעי מלחמה עד בואם לעיר ומשמע הלשון שהוציא לקראתו חוץ לעיר לכך אמר והראה לו שאין בלבו כו' כלומר חשב מלכי צדק שאם יהיה ממתין עד בא אברהם לעיר יהיה אברהם חושב שמלכי צדק עשה זה מיראה שמא יהרגנו כמו שהרג את המלכים שהיו במקצת מהם כגון כדרלעומר שהיה מלך עילם בנו של שם ומסתמא היה כל עמו מבניו ולכך נתן לו הוא לאכול ג"כ מיראתו אותו ולא להקדים לו שלום ושאין בלבו כו' ולכך הוציא לו לחוץ להראות לו שאין בלבו כו' כלומר עכשיו יחשב אברהם למה לו להוציא לחוץ ואני אין דרכי עובר דרך עליו ללכת לעירו אלא להראות לי שאין בלבו כו' ואח"כ אומר רש"י ומדרש אגדה רמז לו על המנחות כו' כלומר דעת המדרש הוא וודאי שהביאו לביתו וכבדו ועשה לו משתה גדול ומה שהוציאו לחם ויין לקראתו חוצה לעיר דרך מתנה רמז רמז לו על המנחות כו' שהם דרך מתנה לש"י שכן לשון מנחה מתנה ומה שלא הוציא לו בשר לרמוז בו על קרבנות בהמות מפני שיש בהן שבאין לכפרה כגון חטאת ואשם ולא דרך מתנה לא רצה להזכיר לו חטאת בניו אבל המנחות אינם באין אלא על הנדבות והעולות דרך מתנה אעפ"י שגם במנחות יש מנחת סוטה שהיא לכפרה אותה באה מן השעורים והוא לא הוציא לו אלא סולת חיטין ויין לנסכים בא ג"כ לנסכי עולות:

פסוק כב

רש"י וכן נתתי כסף השדה קח ממני נותן אני לך כו' הרג"א הקשה שהרי לקמן גבי נתתי כסף השדה פי' מוכן הוא אצלי הלוואי נתתי לך כבר ע"כ אבל אומר אני שאין זו קושיא דודאי כל הלשונות הללו לשון עבר הם אלא שלפי עניינן צריכינן אנו לפרשן לשון הווה ג"כ לפיכך גבי אילו השנים הרימותי ונשבעתי אע"ג שהיה אפשר לפרשו לשון עבר דשמא האמת כך הוא שכבר נשבע אברהם מיד כשהציל או מיד כשראה מלך סדום לבא

וכן הש"י אפשר שכבר נשבע מיד שהלך אברהם לעקוד את בנו כי ברך אברכך וגומר אלא לפי העניין שלא מצינו בשניהם שבועה כבר מפרשם רש"י ואומר שהם ג"כ בינוני ואין קפידא כי המלה ההוא במקום עבר ובמקום בינוני ואפשר כי שניהם אמת שכבר נשבעו וגם עדיין עומדים בשבועתם ומביא ראייה מפסוק לתתי כסף השדה קח ממני שהוא בינוני ועל עבר אינו צריך ראייה שזה הוא בניינם אלא על הבינוני צריך להביאו ומביא דהתם על כרחך צריך אתה לפרשו בינוני מדכתיב אחריו קח ממני משמע נותן אני לך קח ממני ולכך סיים רש"י בדבריו כאן וקחהו ממני כלומר ע"כ צריך אתה לפרש כן מדכתי' קחהו ממני אבל התם במקומו קשה לרש"י כיון שעל כרחינו צריכין אנו לפרשו לשון בינוני נותן אני לך מדכתיב קח ממני ולא נוכל לפרש על שניהם נתתיו ונותן אני לך כלו' עומד אני במקחי שהרי עדיין לא לקח עפרון הכסף ממנו כמו בכאן שיכול להיות שפירושם על שניהם עבר ובינוני כדפרשתי לכך מקשה רש"י א"כ למה לא אמר אברהם לישנא מעלי' נותן אני לך כסף השדה קח ממני כי נתתי שקר מפורסם הוא כיון שאין נופל אחריו לומר קח ממני ומפרש ששם כך אמר אברם הלואי נתתיו לך כבר ועוד היום אני נותן קח ממני ולפי זה כשנוסיף שם מלת הלואי יהיו ג"כ שניהם אמת נ"ל:

רש"י אנכי מגן לך מן העונש שלא תיענש כו' נ"ל מה של' פירש רש"י גבי אל תירא מן העונש ויבא אחריו מיד כי אנכי מגן לך מן העונש מפני שלא יבא אחריו לומר שכרך הרבה מאד בלא וי"ו רק היה לו לומר אנכי מגן לך מן העונש שכרך הרבה מאד בוי"ו שהרי הוא לפי זה מאמר אחר בפני עצמה שהבטיחו על מה שלא היה מתייירא ממני והוא השכר אבל כשפירוש אל תירא שמא קבלתי שכרי וכו' היתה תשובתו מיד שכרך הרבה מאד ואנכי מגן לך קאי על מה שלא הוזכר בפסוק והוא לא היה דואג ממנו שמא יענש על כל הנפשות שהרג כו' אלא לפי שהיה מתייירא מקיבול שכרו באתה אליו דבר ה' במחזה ואמר לו מה שאין אתה דואג ממנו והוא העונש אנכי מגן לך ממנו ועל מה שאתה מתייירא מקיבול שכרך שכרך הרבה מאד וכי תימה ומ"ט לא היה אברם דואג על העונש אומר אני שאין זו קושיא כי אברם חשב ואמר הרי וודאי ידעתי שהיו בהם רשעים הרבה ובאבוד רשעים רנה ויש לי לקבל שכר על שבערתי הקוצים מן הכרם מה יש לי לומר שמא היה בהם ג"כ קצת טובים ובעבורם יש לי לדאג עליהם על זה העונש אני מייאש ינכה לי שכרי כנגד עונשי ולא אקבל עונש על ההריגה ולא שכר על ביער הקוצים כי יצא שכרי בהפסדי שוודאי היו יותר רשעים מצדיקים ובהדי הוצא לקי כרבא ואנכי לא איענש ולא אקבל שכר ורק הייתי כשלוחו של מקום ודי לי שניקמתי נקמתי

באמרפל אבל מזה היה מתיירא שמא חס ושלום קבלתי שכרי הראשון מכל צדקותי שעשיתי ע"י הנס שנעשה לי ולכך באתה לו התשובה במחזה על מה שאתה מתייאש על אותה העונש אלא שתחשוב אנכה לך אותה עונש כנגד שכרה ביעור הקוצים אל תאמר כן שאף אם יש כאן עונש כי וודאי היה בהם קצת טובים לא תיענש עליהם כי אנכי מגן לך והם הם שנתחייבו בנפשם שנתחברו עם הרשעים ואוי לרשע כו' ואשר אתה מתייירא שמא קבלת שכרך הראשון חס ושלום אל תירא כי שכרך הרבה מאד גם הראשון גם האחרון מביעור הקוצים ולא אנכה לך כלום ולפי זה אין כאן מקום לוי"ו דושכרך כלל דה"ק ליה אנכי מגן לך כי שכרך הראשון עם האחרון הרבה מאוד בלשון הודעה ולא בלשון הבטחה ואין לומר שלשון אל תירא כולל שניהם שהיה ירא מן העונש שהרג הנפשות ושמא קבלתי שכרי כו' ובאת לו התשובה על שניהם אנכי מגן לך מן העונש וגם שכרך הרבה מאד חדא דג"כ לפי זה ושכרך היה לו לומר בוי"ו ועוד אומר אני שאי אפשר כלל לומר אל תירא מן העונש שלשון מורא שייך לומר על דבר שאדם מתירא שמא יהיה כך שמא לא יהיה כך אבל על דבר שהוא ברור שיבא אינה נופל לשון מורא רק עצבון שיתעצב על שיודע שיבא עליו עונש ולא ינקה וכאן בעם רב כזה שהרג אי אפשר שלא יהיה בהם צדיק א' או שנים ובשבילו יענש אם לא יהיה הש"י למגן לו ולא שייך לומר עליו אל תירא אברם אלא על מה שהיה מתיירא שמא קיבל כל שכרו שמא לא קיבל כל שכרו ועל זה באתה לו התשובה אל תירא ועל האחר שלא היה מתירא ממנו כי חשב לו לוודאי אלא שלא נתעצב עליו מפני שהיה מתייאש ואמר יצא שכרי כנגד הפסדי אמר לו אנכי מגן לך וכדפרשתי וזה נ"ל ברור:

פרק טו

פסוק ו

רש"י והאמין בה' וגומר לא שאל לו אות על זאת כו' ופירש הרא"ם שדעת רש"י הוא דהאי והאמין בה' אינו רוצה לומר שהאמין בנבואתו שאיך לא יאמין בנבואתו הנביא בעצמו ולא איש אל ויכזב כו'. וסיים ואמר אלא ה"ק שפי' והאמין בה' הוא שלא שאל אות על זה כו' ובזה השיב גם כן לטענת הרמב"ן שטען על רש"י ז"ל שפי' גבי ויחשביה לו צדקה הקב"ה חשב לו לצדקה וזכות על האמונה שהאמין בו ע"כ: וטען עליו הרמב"ן ואמר איני מבין מה הזכות הזה כי למה לא יאמין באלקי אמן והוא הנביא בעצמו ולא איש אל ויכזב כו' והשיב הרא"ם ז"ל שאינה טענה כי כבר פי' והאמין בה' שלא שאל לו אות על זאת כמו ששאל על ירושת הארץ וחשב זה לאברהם לזכות על שלא בקש ממנו אות כו' והרמב"ן ז"ל לא השגיח בדברי הרב וחשב שהזכות שלו הוא מפני שהאמין

בו וטען מה שטען עכ"ל ואני תמה מאד על הרא"ם ז"ל שחשב בתשובה קלושה כזאת לדחות דברי הרמב"ן ז"ל וזה שהרי הוא עצמו כבר הניח ליסוד מוסד דברי הרמב"ן ז"ל אשר כן הוא האמת שאיך לא יאמין בנבואתו הנביא בעצמו ולא איש אל ויכזב כו' וא"כ מה השיב לטענת הרמב"ן ז"ל שטען מה זכות הזה כו' בתשובתו שזה היה הזכות שלא ביקש ממנו אות כו' ולמה היה לו לבקש אות כיון שהאמין אמונה שלימה בהבטחה מה לו לאות אין דרך לבקש אות אלא מי שמסופק בהבטחה כעניין גדעון וחזקיה ואם כן הדרא קושי' הרמב"ן לדוכתא מה הזכות הזה שהאמין כי למה לא יאמין כו' שדעתו לומר וכ"ת הזכות הוא על שלא בקש אות אזי יטעון ג"כ ויאמר ולמה לו לבקש אות אם האמין באמונה שלימה אלא עכ"ל הזכות הוא שהאמין דהא בהא תליא והדרא קושיא לדוכתי למה לא יאמין כו' וחזר הדין ואשוב אתפלא בי' ותימהני על שניהם יחד על הרמב"ן ז"ל ועל הרא"ם ז"ל שיבינו דברי רש"י ז"ל שאמר לא שאל אות על זאת שכוונתו לומר שזאת היה אמונתו וזאת היא צדקתו וזכותו על שהאמין בהבטחת ריבוי זרעו להרמב"ן ולהרא"ם אמונתו וצדקתו וזכותו הוא על שלא שאל לו אות על הבטחת ריבוי זרעו אשר בזה דחה טענת הרמב"ן ז"ל כי ממקום שבאו היו להם להשיב ולדקדק ברש"י שלא היתה זו כוונתו אלא כמו שאבאר בע"ה גם הרג"א הסכים עם הרא"ם בזה והרגיש בקושיא זו ודחה אותה בקש ואמר ודאי האמין בה' וזכותו הוא שלא שאל אות אלא ששאלת האות יהיה שלא יגרום החטא שלא תתקיים הבטחה זו ע"כ ונמשך בזה אחר דברי הרמב"ן שאמר גבי אות הירושה ואינו כשאלת מה אות וגם הקב"ה לא הראה לו אות או מופת בדבר נפלא אבל אברהם בקש שידע ידיעה אמיתות שירשנה ולא יגרום חטאו או חטא זרעו למנעה מהם או שמא יעשו הכנעניים תשובה ויקיים בהם רגע אדבר כו' ושב הגוי מרעתו ונחמתי על הרעה והקב"ה כרת עמו ברית שיירשנה על כל פנים אבל גם הוא לא דקדק בעומק הדבר ועד היכן מגיעי' ויותר תמיהני על הרמב"ן ז"ל שיכתוב כזאת וזה כי יש לדקדק איך תהיה איכות שאל' האות שלא יגרום החטא אם ישאל אות שאעפ"י שיחטא לא יזיק לו חטאו כלום ולא יגרום חטאו לבטל הבטחתו זאת תהיה שאלה בלתי הגונה כי הוא ית' לא ישא פנים ולא יקח שוחד לתת לו אות על זה אם לא בדרך תפילה שיתפלל על חטאו לכפר עליה שלא תבטל הבטחתו ואם תהיה הכוונה באות שאם יחטא ויתחייב עונש מה שיהא העונש בעניין אחר ולא בבטלת ההבטחה גם זו יראה שאלה בלתי הגונה כי הוא ית' יודע מתן שכרן של מצות ועונשן ולא אנחנו כמו שאמרו רבותי' ז"ל הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה כו' ואם תהיה שאלת האות שלא יחטא ואז ממילא לא יגרום החטא כו' גם זו אינה הוגנת כי אין זה ממדתו של הקב"ה להבטיח

האדם שלא יחטא כי הרשות נתונה והבחירה קיימת וזה מבואר הוא וא"כ מה שייך לומר שלא שאל אות אלא הוא שלא יגרום החטא ועוד מה היה לו לשאול אות אם יגרום החטא ישאל לו ית' אם יגרום החטא אם לא מה צורך לאות כמו שהוקשה עצמו על דברי הרא"ם שאמר דגבי נתינת הארץ היה אברהם מסופק שמה שאמר אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת אם הוא ספור דברים בעלמא או דברי הבטחה ולכך שאל אות לידע אם הם דברי הבטחה ע"כ והקשה הוא עליו למה הוצרך לשאול אות ישאול הקב"ה ואם יתן לו הארץ ולא יהיה צריך לאות ה"נ תקשה לדידיה גבי אמרו ששאל אות שלא יגרום החטא שהרי ע"כ לא היה צריך להודע' אלא אם יגרום אם לא יגרום כפי הקושיות החזקות שהקשתי וא"כ לא היה לו לשאול אלא אם על כל פנים תקיום הבטחתו זו ולא יגרום החטא אם לא כי הוא ית' יודע הכל ואעפ"כ טבע הבחירה קיימת כידוע כללא דמילתיה חששא דשמא יגרום החטא אינה שייך אלא בלב הנביא או הצדיק שהבטיחו הש"י על דבר והוא ירא וחרד ומפשפש במעשיו שלא יגרמו לבטל ההבטחה אבל שאילת אות אינו שייך אלא על דבר שאינו מאמין באומד כעניין שנאמר בנביא שקר יתן אות או מופת אם אינו בטוח באותו עניין ששואל עליו את האות וע"י האות יהיה בטוח בו יותר לכך אני אומר בכוונת רש"י שפירש על והאמין בה' לא שאל לו אות על זאת מפני שקשה לו איך ישבח הכתוב את אברהם ויחשב לו לצדקה בהאמינו בריבוי זרעו ואיך לא יאמין ולא איש אל ויכזב ולא אדם להתנחם וכמו שכתוב הרא"ם לכך אמר רש"י שאין זאת מן האמונה המשובח בה אברהם אבינו ושנחשב לו לצדקה רק מה ששובח עליו הוא עניין אחר והוא דבר שהיה לו רשות לשאול עליו אות בלי עון ופשע כמו שאבאר והוא לא שאל לו אות עליו ולכך ויחשביה לו צדקה וזה שאעפ"י שהבטיחו הש"י בריבוי זרעו היה לו לחשוב לאברהם מפני שהזרע הזה אינו דבר טבעיי לא לו ולא לשרה כי שניהם היו עקרים כי גם ישמעאל עדיין לא נולד וארז"ל אברהם ושרה טומטמין היו וא"כ לא יהיה אצלו הבטחת הזרע טבעיים רק יהיה דבר ניסיי וידוע הוא שהדברים הנסיים לא יתמידו והיה לו לאברהם לספק באיכות ההבטחה הזאת דאעפ"י דודאי האמין בה' שיהיה זרעו ככוכבי השמים לרוב שמא לא יתמידו ח"ו זמן רב רק להפיס דעתו של אברה' על שהתרעם לומר ואנכי הולך ערירי הבטיחו כן לא להיות גוי לפניו ית' כל הימים שיהיו אומה באומות לעולמי עד מפני שהם דבר נסיי שדרכו שלא יתמיד והי' לו לשאול אות בו יוודע לו איכות ההבטחה אם יתקיימו לפניו ית' כדמיון הכוכבים ממש שהם לרוב וקיימים לעד וכמו שהבטיח אותנו ישעי' הנביא כי כאשר השמים החדשים וגומר כן יעמוד זרעכם ושמכם ואברהם תלה בטחונו בו ית'

ואמר וודאי הוא ית' ימשוך עליהם חוט של חסד ויקיימו לפניו לעולמי עד כמו שדימה אותה לככבים והאמין שיהיו ככוכבים ממש בכל ענינים בריבויים וקיומם לעד וזה נחשב לו לצדקה שהאמין בה' ובטח עליו אפי' בדבר שלא הבטיחו עליו בפירוש אלא שמשמעות לשון ההבטחה שאמר וספור הכוכבים וגומר כה יהיה זרעיך סובל משמעה שידמו להם בשני דברים ברבוי ושיהיו כמו כוכבים הקיימים לעד אבל יכול להיות ג"כ שלא היתה הכוונה אלא על הריבויי לבד וזהו לשון והאמין כי לדבר זה יקרא אותם ככבים לשניהם אבל לא היה בטוח בקיום לעד כמו שהיה בטוח בריבוי מפני שהריבוי נאמר לו בפי' בפשט הכתובים וספור את הככבים משמע להראות לו מספר הריבוי הוציאהו החוצה אבל בקיום היה לו להסתפק ולא היה בטוח כל כך והיה לו לשאול עליו אות בפני עצמו ולא שאל ויחשביה לו צדקה שהאמין בה' בכל מה שמורה עליו הדמיון שדימה את זרעו לככבים ממש בשני העניינים בריבוי ובקיום וזהו שסיים רש"י ז"ל ואמר אבל בירושת הארץ שאל לו אות ואמר לו במה אדע כי שם גם לא שאל אות על נתינת הארץ כי וודאי גם שם האמין בה' שיקיים הבטחותיו שאמר לו כמה פעמים לזרעך אתן את הארץ וגומר וגם עכשיו אמר לו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ לרשתה שחשבה אברה' להבטחה ממש ולא לסיפור דברים כמו שכתב הרא"ם והאמין בה' כי לא איש אל ויכזב ובוודאי יתנה לזרעו וגם לא חשש שמא יגרום החטא שלא תתקיים כי לא אדם הוא להתנחם אבל מה ששאל אות על הבטחת לרשתה היתה אם יתקיימו בה כלומר אם ר"ל שירשוה לעולמי עד ממש כתורת היורש שיהיה להם קיום הארץ לעולם או שיהיה להם הארץ בעודה בידם בתורת ירושה ולא בתורת לוקחים שיש חילוק בכמה דינים בניהם בעניין זה אם הוא בתורת ירושה או בתורת לוקח אבל שמא לא יתמיד בידם אלא יהיו כמו לוקח לזמן מוגבל וזהו שאמר במה אדע כי אירשנה לא אמר במה אדע כי תתננה כי לא היה מסופק בזה רק במלת לרשתה היה מסופק באיזה אופן תהיה הירושה ומה ששאל אות על הבטחת הירושה באיזה אופן תהיה יותר מהבטחות הככבים שהרי גם שם היה מסופק בפירוש לשון ההבטחה אומר אני שבזה יש להשיב כעין תשובת הרמבן וזה שהבטחת הבנים שהיתה מצדקת ומנדב' הש"י ואינה תלויה בדעת אחרת לכך האמין בה' בכל משמעותיה בריבוי ובקיום כמו שאמרנו אבל הבטחת ירושת הארץ שהיא תלויה בדעת אחרת ברשעת הגוים כמו שנאמר בפירש לא בצדקתך כי אם ברשעת הגוים וגומר חשש אברהם שמא יחזרו בתשובה ויקיים בהם מה שקיים לשאר אומות בעתיד ושבתי שבות בני עמון וגומר ושבתי שבות מצרים וגומר ושבתי שבות בית ישראל וגו' וע"י תשובתם תהיה מתנת הארץ לבניו לזמן כאחד משני

הפירושים של ירושה לכך שאל אות על אופן הירושה ואיכותה אם יתקיימו בה אם לא ומעתה לא תקשי הקושיא שהקשה הרג"א על הרמב"ן שהבאתי למעלה שפירש ששאל אות מפני שחשב שמא יעשו הכנעניים תשובה ויקיים בהם רגע אדבר כו' ושב הגוי מרעתו ונחמתי על הרעה והקב"ה כרת עמו ברית שיירשוהו על כל פנים עכ"ל והקשה הרג"א א"כ היה אברהם מבקש אות שאף אם יעשו תשובה יתן לו את הארץ וזה דבר פלא איך היה חפץ שיעשה לו אות ליתן לזרעו את הארץ אף אם יעשו הכנעניים תשובה וכי עביד קודשא בריך הוא דינא בלא דינא עכ"ל ומתוך קושיא זו הניחו בתירץ הראשון של הרמב"ן שאמר שהיה שאלת האות מפני שהיה חושש שמא יגרום החטא ואני כבר דחיתי טעם דשמא יגרום החטא ואומר אני דלדידי לא תקשה הקושיא השנייה כלל דוודאי לפי סברת רמב"ן שנתן הטעם על שאלתו האות אם יתן לו הארץ אם לא ויהיה נתינת האות שעל כל פנים יתנה לו וודאי יקשה לו זה כשיעשה תשובה למה יהא הדין נותן שיגרשו הם מארצם וישבו ישראל תחתם והם יהיו צדיקים כמותם אבל לפי מה שפרשתי שאברהם לא היה חושש לזה כי בטוח היה שיתן להם את הארץ אלא שחשש שמא יעשו הכנעניים תשובה וישיב אלקים את שבותם וירחמם להשיבם לארצם לא היתה בקשת אברהם שאלה בלתי הגונה שאף אם יעשו תשובה יניח ישראל לשבת בארצם ויתן לכנעניים ארץ אחרת כזה אם יזכו בה דהואיל שמחמת רשעתם כבר נדחו מארצם נדחו ויונחו ישראל על מקומם שכיון שקנו קנו והם ירשו ארץ אחרת אם יעשו תשובה והש"י נשא פניו גם לזה וכרת עמו ברית שבניו יונחו בארצם על כל פנים אפילו יעשו הכנעניים תשובה ואין זה שום עול בדין הש"י חלילה כי יש לאל ידו ית' לתת לכנעניים ארץ כארצם אם ישובו אלא שבלאו הכי נ"ל שאין קושיא הרג"א על הרמב"ן קושיא כלל שהרמב"ן לא אמר ששאל אות שאף אם יעשו הכנעניים תשובה ינתן לישראל ארצם לא כיון הרמב"ן לזה אלא ששאל אות להודיעו אם יעשו תשובה אם לא אעפ"י שהרשות נתונה והבחירה קיימת וא"כ היאך ידע כביכול מה יעשו זה אינו כי מ"מ גם הידיעה אמת ועוד כי זהו אחת ממדותיו ית' שעונש קצת חטאים הם שיסלק הבחירה מן האדם שאעפ"י שהיה חפץ לעשות תשובה ימנע אותו ממנו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בח' פרקים גבי ואני אקשה את לב פרעה וגו' ע"ש ולפי זה שלא היתה שאלות אות במה אדע כי ארשנה רק אם יתקיימו בה אין הפרש בין פירוש הזה ובין פירוש הד"א שפרש"י בסמוך אלא שבפי' זה שאל אות אם יתקיימו בה אם לא ולפירש הד"א לא היה מסופק אם יתקיימו בה כי וודאי יתקיימו בה רק ביקש לידע באיזה זכות יתקיימו בה למען ידע גם הוא מה יעשו בניו ויתקיימו בארץ ולפי הד"א שגם על ירושת הארץ לא שאל אות יש

לדקדק לכל הפירושים וא"כ מה היה זכותו של אברהם שהאמין בה' ולא שאל אות על ריבוי זרעו שעליו אמר הכתוב ויחשביה לו צדקה ולמה לא יחשוב לו לצדקה גם כן שלא שאל אות על ירושת הארץ אבל לפי מה שכתבתי אין כאן קושיא כלל כי גבי ריבוי זרעו שהיה לספק באמרו כה יהיה זרעיך ר"ל כככבים אם הכוונה לשני הדמיונות לככבים בריבוי ובקיומם והוא לא נסתפק בזה והאמין בה' שיקיים לו שניהם חשבה לו השי"ת לצדקה אבל גבי הירושה לא היה מקום להסתפק בו כי לפי הד"א יהיה לשון לרשתה כפשוטו בלי שום ספק ולא היה לו מקום לשאול אות לכך לא היה להש"י לחשוב לו לצדקה של כלום כי למה לא יאמין בדבריו הפשוטי' ולא איש אל ויכזב ודברי הרא"ם גם דברי הרג"א מגומגמים מאוד באלו הדברים בפרט במה שאמרו שלפי פשט הד"א נשאר אברהם כמבוכה בירושת הארץ באיזה זכות יתקיימו בה ומשמע לפי דבריהם שהיה נבוך עדיין אם יתקיימו בה אם לא כלומר שאם יהיה אותו זכות של קרבנות יתקיימו ואם לא יהיה לא יתקיימו ובריבוי זרעו לא נשאר לו מבוכה והאמין בה' שיזכה בהבטחת הזרע וא"כ לא יצאו בירושת הארץ מכלל שאלת אות אם יתקיימו אם לא ומה זה התחיל רש"י בלשונו ד"א במה אדע לא שאל אות כו' אבל לדידי אין זה קושיא דאדרב' בריבוי הזרע נשאר לו מבוכה בלשונו של השי"ת והאמין בה' ולא שאל אות אעפ"י שהיה לו לשאול ויחשביה לו לצדקה אבל בירושת הארץ לא היה מבוכה ולא הי' צריך לשאול רק שחשק' נפשו בידיעת הזכות מה הוא והנלע"ד כתבתי ויתורצו בזה כל הספקות והקושיות שהקשו הרא"ם והג"א גם הרמב"ן על רש"י דו"ק ותמצא ואין לתמוה על רש"י לפי פי' זה שקיצר בלשונו כל כך שרש"י סמך על סוף דבריו שאמר אבל על ירושת הארץ שאל לו אות שאותו האות אי אפשר לפרש רק על אם שיתקיימו בארץ אחר שיבואו שמה לא על נתינת הארץ מתחלה שא"כ יש לשאול למה לא האמין בו על נתינתו ולא איש אל ויכזב כמו שקשה לו לרש"י כאן על והאמין בה' וגו' אלא עכ"ל שאותו האות לא היה רק על הקיום בה אם כן ה"נ באומרו לא שאל לו אות על זאת רצה לומר על התקיימם בריבויים וכמו שכתבתי:

פסוק יא

רש"י רמז שיבא דוד בן ישי לכלותם כו' דאם לא כן מאי קמל"ן זה הפסוק פשיטא דכן אורחא שהעוף יורד על הנבלות בשדה כשרואה אותן ואם יש שם שומר אותם מפריחה וכן כל העניין ע"כ לרמז בא לו דאם לא כן מאי קמל"ן:

פסוק טו

רש"י ולא תראה כל אלה מקשין העולם שהרי אברהם ראה הגרות דכתיב ויגר אברהם ומתרצין דולא תראה כל אלה קאי על ועבדום וענו אותם ועל הגרות יראה וכתב הרג"א

ועוד שלא היה עניין הגרות על אברהם אע"ג דכתיב ויגר אברהם לא היה לו עניין הגר שהוא שפל ומדוכה והוא היה נשיא אלקים והושוו כל העולם להמליכו כו' עכ"ל אבל לפי דבריו איני יודע מהו גרותו ועוד גם ביצחק יש לומר כן שהרי גם הוא לא היה מדוכא והוא סיים דבריו ולפיכך כתיב כי גר יהיה זרעיך אבל לא באברהם כו':

פסוק יז

רש"י ואי אפשר לומר כן שהרי כבר כתיב ויהי השמש לבא כו' לא ידעתי מה צריך להביא ראייה מזה הפסוק שהרי מגוף זה הפסוק בעצמו מוכח כן דכתיב ועלטה היה והנה תנור עשן וגו' ופירש ועלטה היה וכבר חשך היום ואח"כ והנה תנור עשן וגומר וצ"ע:

פרק טז

פסוק ג

רש"י מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המניין לפי שלא נאמר לו ואעשך לגוי גדול עד שיבא לא"י ע"כ וזה לשון הרמב"ן ז"ל והטעם הזה איננו יפה שישיבת חוץ לארץ הלכה פסוקה שאינו עולה לשום אדם ומשנה ששנינו בה בכל אדם היא ואם היה מפני ההבטחה זו לאברהם היתה עולה לשאר האנשים עכ"ל: והנה הרא"ם ז"ל והרג"א נר"ו נתחבטו ודחקו ליישב דברי רש"י ז"ל בדחוקים גדולים יעויין בדבריהם ולא עליהם תלונתי שהרמב"ן הטעם אבל על חכמתו הגדולה של הרמב"ן ז"ל תמיהני ואיך יחשוב זה על רבינו שלמה ז"ל ולא דקדק בלשונו כמו שאבאר בע"ה ועוד כי לא ראו דברי רש"י ז"ל בגמרא פרק הע"י דגבי ברייתא זו דתנא נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להבנות ממנה אע"פ שאין ראיי' לדבר זכר לדבר מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ללמדך שאין ישיבת ח"ל עולה לו מן המניין וכו' פריך שם ולילף מיצחק כו' פירש ששהה עשרים שנה ולא נשא אחרת דכתיב ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה וכתיב ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם ומשני יצחק עקר היה פרש"י עקר היה ויודע שמחמת עצמו הוא ע"כ ופריך א"ה אברהם נמי עקר היה פרש"י והיכא ילפת מיניה ומשני ההוא מיבעי ליה כו' ופרש"י כלומר יצחק עקר היה משום הכי לא נסיב אחריתי וקרא דיצחק בן ששים שנה לאו יתירה הוא דתימה להכי כתביה רחמנה למגמר מיניה שהיתה עשרים שנה דההוא מיבעי ליה כו' אבל מקץ עשר שנים דאברהם אע"ג דעקר הוא ילפינן מיניה דאי לאו לדרשה למאי הלכתא קאשמעינו קרא מקץ עשר שנים עכ"ל הרי שגם רש"י ז"ל ס"ל שהמשנה וברייתא ששנינו בה בכל אדם היא וילפינן לה מייתורה דקרא ולא מפני שהיה ההבטחה זו לאברהם ועוד לסברת

הרמב"ן יקשה רש"י דידיה אדידיה דקודם זה בברייתא על זכר לדבר מקץ עשר שנים פי' מקץ עשר שנים בא על הגר והאי דלא נסיב לה בהנך שני קמאי עד שלא בא לארץ כנען שהיו שנים מרובות בפדן ארם ללמדך שאין ישיבת ח"ל עולה לו דלמא משו' עון ח"ל הם עקרים עכ"ל: וא"כ איך כתב כאן לפי שלא נאמר לו ואעשך לגוי גדול עד שיבא לא"י משמע דמשום זאת ההבטחה המתין עד בואו לארץ ולולי כן היתה ישיבת ח"ל עולה לו והוי נסיב אחריתי בפדן ארם ואשר כתב על זה הרא"ם ז"ל שלא כתב רש"י ז"ל זה אלא לפי הקס"ד דאכתי לא שמיע להו דעקור הוה אבל בתר דשמיע להו צ"ל דמפיק לה מייתורא דקרא עכ"ל כבודו במקומו מונח אבל אני אומר שאינו אמת כי אין שיטתו של רש"י לפרש דבר שאינו צריך לפי הקס"ד ומי הכריחו לכך לשתוק מיניה או יאמר בפי' קס"ד השתא כו' לכך נ"ל דוודאי גם רש"י ס"ל שהמשנה ובריייתא בכל אדם היא ומן הטעם שאמר בפירוש וטעם שכתב כאן לפי שלא נאמר לו ואעשך לגוי גדול כו' טעם יפה ויפה הוא וסמך על מה שכתוב למעלה גבי פסוק ואעשך לגוי גדול וגו' וכאן אי אתה זוכה לבנים ע"כ הרי שדקדק בלישניה ואמר וכאן אי אתה זוכה לבנים ולא אמר וכאן אתה עקור והיה פירושו כאן מזלך גורם שאתה עקור אבל שם משתנה מזלך ולא תהא עקור כי תצא מאצטגנינות שלך דהא בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מלתא וכבר ארז"ל מאן דביש ליה בהאי מתא כו' משמע שבשינוי מקום תליא שנוי המזל אבל באמרו שאמר וכאן אי אתה זוכה לבנים משמע אבל שם תזכה לבנים ש"מ שכך פירושו על פי האצטיגנות שלך לא יועיל לך שינוי מקום כלל כי מזלך מורה שתהיה עקור בכל העולם ולפי המזל אין אצלך בין מקום זה למקום אחר כי בכל מקום שתהא מזלך גורם שתהא עקור אלא שעמך אני אעשה בריה חדשה שאעפ"י דלגבי שאר בני האדם אין הזכות גורם לבנים דלאו בזכותם תליא אבל גבי דידך שזכותך גדול כל כך הרבה מאד אעשה עמך בריה חדשה ואתן לך בני' על פי הזכות וכן אמרו בפירש בב"ר ואעשך לגוי גדול אעשך בריה חדשה ע"כ וא"כ הואיל וזכות הגדול של אברהם הכריע לבראותו בריה חדשה הרי חזר אברם להיות בזה שוה לשאר כל אדם ר"ל שיש לומר עליו בזה כמו שי"ל על שאר כל אדם שאינו עקור וטבעו הוא להוליד כלומר שיש לדקדק עליו ג"כ הואיל והכל תליא לו בזכותו ומה הכריע לו זכותו להוליד מזו בח"ל ולמה לא נשא אחרת בעודנו בח"ל והש"י ג"כ למה לא עשאהו בריה חדשה בח"ל להוליד בנים מפני זכותו הגדול ואמר לו ושם אעשך לגוי גדול ולא כאן אלא וודאי אע"ג דזכותו היה גדול מאד מ"מ עון חוצה לארץ היה מקטרג עליו שלא זכה שם לבראתו בריה חדשה ואם כן ממילא ילפינן מיניה שאר כל אדם שאינן עקורים וראויים להוליד

כשלא יולידו בח"ל יש לתלות בעון ח"ל וישיבת ח"ל אינו עולה לשום אדם לפי דברי רש"י כמו לאברהם ומעתה הא דפריך בגמרא אברהם נמי עקר הוה הכי פריך אברהם נמי עקר הוה כלומר שמא אין הטעם שלא הוליד אברם בח"ל ושהבטיחו הש"י שבא"י יוליד אלא משו' דעקור הוה במזלו ובטבעו בח"ל ובא"י ישתנה מזלו ויוליד על פי המזל ולאו בזכותו תליא מלתא אפילו גבי דידיה והיכי ילפת מיניה כמו שפירש רש"י ומשני ההוא מיבעי ליה כו' כלומר יצחק עקור היה או כמו שפירש"י אבל גבי אברם אי לאו לאשמועינן זכותו הגדול שהכל הי' תולה בזכותו למאי הלכתא אשמעינן קרא מקץ עשר שנים אלא למגמר מיניה וילפינן מיניה שאר כל אדם שאין צריכין השתנות הגוף בבריה חדשה ושהם בטבעם ראויים להוליד דינם שוה עם אברם ולפי זה מה שכתב רש"י למעלה בפירש הברייתא ללמדך שאין ישיבת ח"ל עולה לו דלמא משום עון ח"ל הם עקורים כתב כן אפי' לפי המסקנא ומעתה מה שכתב רש"י כאן על פסוק לשבת אברם בארץ מגיד שאין ישיבת ח"ל עולה לו כו' יבא הכל כפשוטו שמיתורא דקרא יליף שאין ישיבת ח"ל עולה לשום אדם מפני שעון ח"ל גורם וסיים טעמה לפי שלא נאמר ואעשך לגוי גדול כו' בטעם נכון ואמתי כמו שאמרנו וה"פ וילפינן זה שעון ח"ל גורם לפי שלא אמר לו הש"י ואעשך לגוי גדול וגו' שפירושו שיעשנו לבריה חדשה משום זכותו הגדול ואעפ"כ לא יעשנה לבריה חדשה ע"י זכותו הגדול עד שיבא לארץ ישראל ואם זכותו הגדול של אברם יכריע להבראות בריה חדשה למה לא בראו בריה חדשה בח"ל אלא עכ"ל עון ח"ל גורם וממילא ה"ה כל אדם שאין צריך לבריה חדשה שעון ח"ל גורם ויהי' א"כ טעם זה טעם יפה ויפה נ"ל:

פסוק ה

רש"י ועוד דברך אתה חומס ממני נ"ל לפי שדרך רש"י לרדוף פשט משמעות הכתוב עשה מאלו שני העניינים עניין אחד ולא כתב ד"א אעפ"י שבב"ר הם שני מאמרים ובתחלה אמר שאמרה שרה חמסי עליך כלומר הדבר הנגזול ממני שזהו החמס העשוי לי העונש מוטל עליך שלא התפללת עלי כו' ומהו הדבר הנגזול הם הדברי' שאתה חמס ממנו שאתה שומע בזיוני ושותק כלומר הדברים הם הנגזלים ממני מיהו החומס אותם ובהפועל הוא אם שהוא חומס הדברים ממני והכל עניין אחד וכן אמרה לו אתה חומס אותי את דבריך שהיה לך לדבר בעבורי ושלא לשמוע בזיוני ולשתוק (הענין מובן והלשון משובש) וכתב לא אוכל להשיב להגר דשפיר קאמרה שהרי האמת איתה ע"ז אמרה לו אתה הוא הגורם ועליך מוטל העונש שלא התפללת עלי שאלו התפללת לא באתי

לכלל הגזילה הזאת וא"כ שניהם כלולים במלת חמסי עליך העונש מוטל עליך מאחר שלא התפללת:

רש"י בא"ד כל וביניך שבמקרא חסר וזה מלא כו' לשון הרג"א הנו"ן בפת"ח והיו"ד בחירי"ק והוא נוכח לנקבה כו' עכ"ל ואינו אמת כי לא משמע כן בדקדוק שכשהניקוד כן כמו שאמר הוא משמעו הוא לשון רבים ר"ל לנקבה אחת שיש לה עניינים רבים כמו שלחתי אסירייך מבור שהנוכח הוא לנקבה אחת שאסירה הם אסירים רבים וכן כשמדברים לאשה אחת שיש לה בנים רבים ורוצים לומר שהיא ובניה יעשו כך וכך אומרים לה לנוכח את ובניך תעשו כך וכך הבי"ת בקמ"ץ והיו"ד בחירי"ק וכשאין לה אלא בן אחד אומרים לה את ובנך עשו כך וכך בשו"א תחת הבי"ת וציר"י תחת הנו"ן וזה הכל אין שייך בכאן כי מה לשון רבים שייך אם אמרה לנוכח שר"ל שהפכה פניה כנגד הגר ואמרה לה ג"כ ישפוט ה' ביני ובניך לכך האמת הוא שיו"ד היתירה מורה על ציר"י תחת הנו"ן ויהיה המלה נוכח לנקיבה ותשאר הציר"י ג"כ תחת הבי"ת ויהיה ניקודו בציר"י תחת הבי"ת והנו"ן וזהו נוכח לנקיבה כמו שמצינו בהרבה מקומות וכן גבי מעשה דאליהו עם האשה הצרפת שאמר לה ולבנך תעשי באחרונה וכן תני לי את בנך בציר"י תחת הנו"ן שהיא מורה לנקיבה בנוכח ומשום דשם הוא לשון בן נקוד הבי"ת בשו"א וכאן הוא לשון בין ביו"ד בין הב' והנו"ן נקוד הבי"ת בציר"י ואין לפרש שכאן ר"ל ג"כ בשו"א תחת הבי"ת וציר"י תחת הנו"ן ויהיה מלשון בן לנוכח שא"כ היו"ד בין הבי"ת והנו"ן למה לי אלא כך פירוש שאף להגר אמרה לנוכח ישפוט ה' ביני וביניך וע"י כך נתנה עין הרע בעיבורה:

פרק יז

פסוק א

רש"י כתרגומו פלח קדמי מפני שקש' לרש"י מה שייך לומר שיתהלך לפניו ית' וכי הוא ית' הולך ממקום למקום שילך אברם לפניו הלא מלא כל הארץ כבודו לכך אמר כתרגומו כו':

רש"י בא"ד אתה חסר ה' אברים ב' עינים אזנים וראש הגויה פי' עכשיו יהיו בידו הב' עינים שיוכל לעצום אותם מראות ברע וכן האזנים שלא יאטום אזנו מזעקות דל וראש הגויה שיוכל לכבוש כח התאוה שבו מה שלא היה יכול לעשות כן קודם שנימול:

פסוק יד

רש"י הולך ערירי ומת קודם זמנו שניהם נכללים במלת כרת שאם יש לו בנים הרי הוא כאלו לא מת שכל זמן שהבן חי כאלו האב חי כמו שמצינו בכמה מקומות אלא שכשהם גדולים הם נענשים בעון עצמם ולא ימות הבן בעון האב שהוא עונשין לעצמו:

פסוק טו

רש"י שרי לי ופי' הרא"ם שרי לאומתי ר"ל מפני שלשון שררה אינו נופל אלא על מי שיש לו ממשלה על הרב' בני אדם כגון לאומה אחת ואותה האומה או בני אותה המדינה קורין לו כל אחר שרי ומלכי כלומר שר שלי מלך שלי אבל מי שאין לו ממשלה אלא על אדם אחד או בני אדם מעטים לא יקרא שר רק אדון והם לו לעבדי' משא"כ לשון שר והכפופים תחת המלך או השר גם כן אינם נקראים עבדים רק שהם שלו והוא מושל עליהם למסים וארנוניות ושאר מיני שולטנות ואין נקראים עבדי המלך רק אותן שהן עמו בהיכלו עובדים עבודתו תמיד לכל צרכיו וצרכי ביתו:

פסוק יז

רש"י ואעפ"י שדורות הראשונים היו מולידין בני ת"ק שנה כו' וצא ולמד מעשרה דורות שמנח ועד אברהם שמהרו תולדותיהן בני ס' וע' ע"כ הקשה הרא"ם וז"ל שאין ראייה מזה כי ה"ל השבעים תחלת תולדותן אבל סוף הולדתן דכתיב בהו ויולד בנים ובנות אפשר שהיה סמוך למיתתן שהיו בן ר' שנה ואברהם אבינו ע"ה לא היתה תחלת הולדתו בהיותו בן ק' שנה עד שיתמה שהרי בהיותו פ"ו שנה כבר הוליד את ישמעאל ואלו היתה שרה נותנת לו את הגר שפחתה קודם זה היה מוליד בלי ספק עכ"ל כלומר וכיון שכן מה היתה תמיהתן שיוליד לבן ק' הלא היה כן בני דורו שהתחילו להוליד בנערותם והולידו עד סמוך לסוף שנותם והשיב על זה הרג"א וז"ל ואין מכל זה קשיא דכיון שכבר הוליד את ישמעאל זה בוודאי אפשר שיוליד הוא בן מאה אלא שהיתה תמיהתו של אברהם כיון שראה שלא הוליד משרה כל אלו השנים חשב שאין ראוי להוליד משרה שכן תמצא הרבה פעמים שמוליד מאשה אחת ואינו מוליד מאשה אחרת ולכך לא הוליד משרה עד הנה ואם ינתן לה הריון הוא דבר פלא שיתחיל להוליד כי התחלת הלידה הוא תגבורת הטבע ולפיכך אמר שזה החידוש שתהיה הטבע גוברת באשר היא בן מאה ושרה בת תשעים עכ"ל אבל לא השיב כלום להרא"ם שא"כ למה לו לאברהם לתמוה ולומר הלבן מאה שנה יולד לא היה לו לתמוה רק על שרה ולומר שרה הבת תשעים שנה תלד שאין התמי' רק על שרה לא על עצמו שמי הגיד לו שיצטרך תגבורות הטבע בעצמו להוליד את שרה שמא הוא ישאר על טבעו ושרה תחזור לנערותיה אלא שעל חזרת הנערות היה לו לתמוה וא"כ צדקו דברי הרא"ם שאין כ"כ ראייה מעשרה דורות

כו' ואשר השיב הרג"א בסוף דבריו על הרא"ם בקושיות שהקשה על רש"י ואמר עדיין הקושיות במקומה עומדת וז"ל שלא היה לו לתמוה על זה כי יחס הק' אל הקע"ה שהם שנותיו של אברהם הוא כיחם הת"ק אל התתק"ן שהם שנותיו של נח והשיב הרג"א וז"ל אין ראייה מן הייחוס הזה אבל ראייה כיון שמיהרו תולדותן אחר המבול אעפ"י שהיו חייהם ר' או ק"ן היו ממהרין להוליד ביניהן וזה ראייה על החלושה כי כל זמן שהאדם הוא בתגבורת כחו והולך ומוסף אינו מוליד כי כח הזרע הוא צריך לגדול כחו וכשאינו מוסיף בגדול הוא מוליד ולפיכך המהירות להוליד ראייה על חולשת הכח כו' עכ"ל הוא סברה חלושה מאד כי מי יגיד לו שסיבת חולשת הטבע גורם להם מהירות ההולד' דאדרבה שמא תגבורת הטבע גרמה להם שאעפ"י שהיה בימי צמיחתו היה להן טבע חזק גם להוליד וכמו שאמר הוא עצמו למענה כי התחלת הלידה הוא תגבור' הטבע ותדע שהרי ילדו גם בסוף שנותם אבל לי יש דקדוק אחר על דברי הרא"ם ז"ל והוא זה שהוא רוצה לדחות קושייתו של רש"י ז"ל כמ"ש וז"ל ועוד שלא הוליד בן ת"ק שנה אלא נח לבדו שנסתם מעיינו כדי שלא יוליד בנים שאינם הגונים ויהיו יותר מבני ק' שנה ויתחייבו כלייה כדכתב רש"י שם ואין להביא ממנו ראייה להקשות לאברהם על שתמה ואמר הלבן ק' שנה יוליד עכ"ל כלומר וא"כ נשאר תמיהתו של אברהם תמיה ומה קשה לרש"י על זה אומר אני דשפיר קמתמה רש"י ממ"נ שאם היה אברהם חושב וידע זה במדותיו של הש"י שהוא כובש מעייני אדם מטעם ידוע לו ושמה שלא הוליד נח עד ת"ק הוה מפני שכבש הש"י מעיינו כדי שלא יוליד כו' היה לו לחשוב ג"כ שמה שהוא לא הוליד עד מאה היה ג"כ מפני שכבש הש"י מעיינו גם כן כדי שיוולד יצחק מטיפה טהורה ולא יזרע מתוך הערלה שהרי מדותיו הם שיכבוש מעייני האדם ואם לא היה חושב זה אלא שחשב שמצד טבעו לא הוליד עד ת"ק א"כ מה היה מתמה שמא הוא ג"כ מטבעו לא הוליד עד מאה וא"כ תמיהתו של רש"י על אברהם תמיהא גדולה היא:

סליק פרשת לך לך: תודה אתן לאלקים אהללך:

פרק יח

פסוק א

רש"י אליו ה' לבקר את החולה וגומר הרא"ם פירש פשט הפרש' הזו שמראה הזאת היתה בשביל דיבור ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה וגומר והיתה מראה שיש בה דיבור אלא שעל ידי שראה אברהם הג' אנשים אמר לש"י אל נא תעבור מעל עבדך וגומר כדי להכנים האורחים והמתין לו הש"י ואח"כ אחר שהכניסם והאכילם התחיל הפסוק לחזור לעניינו הראשון ואמר וה' אמר המכסה אני מאברהם וגומר לפיכך ויאמר י"י זעקת

סדום ועמורה וגומר ועל ידי כך הקשה הרא"ם מנ"ל לרש"י לפירושו על וירא אליו וגומר לבקר את החולה היתה המראה שמא בשביל הדיבור היתה והשיב הרג"א שאם היתה המראה הזאת בשביל דיבור ויאמר ה' זעקת סדום ועמורה וגו' היה לו להקדים פסוק וה' אמר המכסה אני מאברהם וגומר קודם וירא אליו ה' שהרי פסוק זה נכתוב להודיע טעם שאמר הקב"ה לאברהם זעקת סדום ועמורה ואם היה המראה בשביל דיבור זעקת סדום ועמורה הוה למכתב הפסוק הזה קודם המראה ולומר ויאמר ה' המכסה אני מאברהם עכ"ל: ור"ל קודם וירא אליו והוה פירושו ויאמר ה' המכסה וגומר לפיכך וירא אליו ה' ובתוך כך וישא אברהם את עיניו וירא וגומר ומדלא הקדימו ש"מ שמראה הזאת לא היתה בשביל שום דיבור רק לבקר את החולה ומן ה' אמר המכסה וגו' מתחיל תחלת עניין אחר זה הוא כוונת הרג"א ואני אומר שלא השיב כלום שהרי מדלא כתיב ויאמר ה' המכסה וגומר וכתיב וה' אמר המכסה וגומר בלשון עבר משמעו שכבר אמר קודם זה ור"ל קודם שנתראה אל אברהם אמר כן המכסה וגו' והרי הוא כאלו הקדימו וכמו שפרש"י גבי והאדם ידע וגומר וגבי וה' פקד את שרה וגומר אמרו רבותי' ז"ל הוא נענה תחלה מהאי טעמא מדלא כתיב ויפקוד ה' את שרה וגומר ואם כן הדרא קושיא שפרש"י דלבקר את החולה היתה המראה כו' לדוכתא ואומר אני דנפקא ליה לרש"י מדכתיב וירא אליו ה' ולא כתיב וירא ה' אליו כמנהגו בשאר מקומות אלא לומר לך שהראייה היתה אליו כלומר להנאתו ולצרכו והיינו לבקרו ואל תשיבני מוירא אליו ה' ויאמר אל תרד מצרימה וגומר דגבי יצחק דוודאי התם הנאתו וצרכו כתובים בצדו ואין צריך פי' מה שאין כן כאן אלא וודאי ע"כ כאן צרכו והנאתו היינו לבקר חוליו בשביל המילה הכתובה למעלה ואף על גב דמן וה' אמר המכסה אלי וגומר משמע שהיתה בשביל דיבר זעקת סדום ועמורה וגומר מ"מ תרוייהו משמע מינה ותרוייהו הוי בהו:

רש"י בא"ד ואתה סימן לבניך כו' פירוש שאין לפרש דכדי שלא להטריחו מפני שהיה חולה אמר לו שב דהא מיד כתיב אחריו וירא וירץ לקראת' ואם היה בו כח לרוץ כ"ש שהיה בו כח לעמוד אלא מפני הסימן אמר לו כן וא"ת מ"ש עכשיו יותר מבפעם אחרת י"ל מפני שהגילוי הזה היה ג"כ בשביל דיבור זעקת סדום ועמורה כמו שאמרתי למעלה והיה זה העניין דומה כמו דיינות שנמלך הש"י עם אברהם באיזה אופן ידון אותם על רשעתם לכך היה זה הסימן לבניו גם כן כשישבו בדין שהש"י יעמוד והם ישבו ואין להקשות א"כ מנליה דמשום סימן הוא שמא משום שמדתו כך הוא ככל ישיבת הדיינים שאם כן בעת שהיה עיקר המשא והמתן בדינם דהיינו בעת שהתפלל אברהם אולי ימצאון שם חמשים צדיקים וגומר למה עמד אברהם כדכתיב קודם אותה התפילה

ואברהם עודנו עומד לפני ה' וגומר דמשמע לפי פשוטו שהיה אברהם עומד בשעת המשא והמתן ואח"כ התחיל להתפלל אלא עכ"ל שלא היה זה דין גמור אלא משא ומתן לפיכך היה עומד ולא אמר לו עכשיו שישב אלא משום שיהא סימן לבניו בעת שישבו לדין שהוא דומה לזה העניין המאורע:

פסוק ב

רש"י תדע לך שכן כו' כלומר ושמא תאמר ג' עושין שליחות אחת זה אינו שהרי כל הפרשה כו':

רש"י בא"ד בב"מ כתיב נצבים עליו כו' נ"ל לפי שקשה לרש"י על מה שפירש קודם זה שפי' נצבים שעמדו במקומן א"כ וירץ אליהם הל"ל דלקראתם משמע שהם הלכו לבא הנה דרך אהלו והוא רץ לקראתם בעת הליכתם לכך מביא הגמרא שוודאי בתחלה עמדו במקומן שלא להטריחו וכשראו דהוי שרי ואסר פירשו וכו' מיד וירץ לקראתם ואין הכוונ' לומר שפירשו וחזרו לאחוריהם לדרך שבאו משם דאם כן וירץ אחריהם מבעי ליה אלא ר"ל שפירשו מן הדרך שכנגד פתחו של אברהם ונטו לדרך אחר אבל לעולם אותו הדרך נטה ג"כ לצד אהל אברהם אלא שהלך מן הצד אצל האהל לפיכך וירץ לקראתם:

פסוק ח

רש"י אשר עשה קמא קמא דמטא אייתי קמייהו כך היא גרסת רא"ם ודחק בפי' מהיכא מייתי לה רש"י ונ"ל דמאשר עשה מפיק ליה רש"י דאל"כ ובן הבקר מיבעי ליה אשר עשה למה לי אלא קמא קמא כו' וכן משמע מגירסת רש"י שלפנינו שאמר אשר עשה אשר תקן קמא קמא שתיקן כו' ואתיא אפי' כב"ר דס"ל שלא היה אלא בן בקר אחד ורך וטוב פירושו כפשוטו דרכיך וטוב ואפי' לדידיה אמר הפסוק קמא קמא כו' מדכתיב אשר עשה וגו':

פסוק ט

רש"י שאף לשרה שאלו איו אברהם לשון הרא"ם שהנקודות מלמדות לנו ב' העניינים כאחד שאין התיבה כמשמעה אלא לדרשה בעלמא וכאן בא לדרוש ממנו דרך ארץ שישאל אדם באכסניא שלו דהיינו לאיש על האשה ועוד דמדלא ננקדו מתיבת אליו אלא אותיות אי"ו למדנו שהמלאכים שאלו אף לשרה אי"ו עכ"ל והנה קצר דבריו ונ"ל שצריכים להרחיב ביאור עד שיתבאר הכל היטב וה"פ שוודאי המדה כן הוא שהנקודה עוקר התיבה ממשמעת וכיון שננקד תיבת אליו נעקרה התיבה וכאלו כתיב ויאמרו איה שרה וגומר ולא שאלו אותו ויהי' פירושו שלא הוצרכו לשאלו כי הם כבר ידעו היכן היתה ושהיתה באהל ושאלו עליה להראות לנו דרך ארץ שישאל אדם לאיש על

האשה ושמא תאמר לא שאלו דרך שאלה כלל אלא דרך אמירה בעלמא ולא נכתב אלא ללמד לנו דרך ארץ אם היה כן לא היה לו לנקד תיבת אליו אלא תיבת איה שרה אשתך ומדלא ננקד איה שרה ש"מ שאלה גמורה היתה וכדי לחבבה על בעלה או לשדר לה כוס של ברכה כמו שסיים רש"י דבריו לפיכך נקוד אליו כאלו הוא מחוק ללמד דרך ארץ שישאל אדם לאיש כו' ולפי שיש לדקדק שאם כן היה לו לנקד כל תיבת אליו ולמה השאיר הלמ"ד אלא בא ללמד אותנו ג"כ שגם לשרה שאלו אי"ו אברהם ושמא תאמר להאי לחודיה אתא ולא לדרך ארץ זה לא יכול להיות שא"כ לא היה לו לנקד רק הל' שבתיבת אליו והוה שמעינן מנה ג"כ ששאלו לשרה איו אברהם שהיינו דורשין הכת' אלא וודאי נקד רוב התיבה לעוקרו ולמדרש מיניה גם כן דרך ארץ על איה שרה וגו' ששואלין לאיש על האשה ומדשאלת איה שרה היא שאלה גמורה וגם ללמד דרך ארץ שאילת איו אברהם ג"כ שאילת גמורה וגם לימוד דרך ארץ ששואלין לאשה על האיש דלמדין סתום מן המפורש וזהו שסיים רש"י ז"ל למדנו שישאל אדם כו' ואין לומר דגבי דידיה נמי נאמר מה היו צריכין לשאול אותה אי"ו יודעין היו איו שהרי דברו עמו אלא ללמד לנו דרך ארץ כו' אבל שאלה לא היתה כלל דוודאי גבי דידיה שייך שפיר שאלה דבשלמא גבי דידה דרך הנשים להיות באהל ומן הסתם ידעו היכן היא אם היו אנשים אבל גבי דידי' שהוא יוצא ונכנס לבקר ולשוק לתקן הסעודה שייך שפיר שאלה גמורה אם היו אנשים שעדיין לא נודע שהם מלאכים ואין פירש יודעים היו מלאכי השרת כו' שמפני שמלאכי השרת היו משום זה היו יודעין וכו' שאפי' היו אנשים היו יודעין וכו' שסתם נשים באהל אלא האמת נקט כך נ"ל הפשט האמתי ולפי מסקנת הרא"ם דלא גרסינן לאשה על האיש שזה אינו דרך ארץ אלא אדרבה אפילו איסורא איכא משום קול באשה ערוה אלא דווקא גבי מלאכים הותרה שאין להם יצר הרע אתי הכל שפיר דשאלת איו אברהם ודאי שאלה גמורה היתה אלא ללמד דרך ארץ ולפי שלפי זה אם היה נוקד למ"ד דאליו היינו ג"כ דורשין כן איו של הכתב לכך נקד אי"ו שבאליו לאשמועינן תרתי דשאילת איה שרה היתה שאלה גמורה מדלא ניקד איה שרה ולדרך ארץ מדננקד תיבת אליו לעוקרו ומדלא ננקד הלמ"ד שמעינן ג"כ שאף לשרה שאלו אי"ו ואם היה נוקד הל' היו שתיהם שאלות גמורות ולא הוה שמעינן שום דרך ארץ נ"ל:

פסוק יב

רש"י ד"א לשון עידן זמן וסת נידות. וא"ת משמע שהיתה מתמיה ואינ' מאמנת והרי כבר פירסה נידה בעת הלישה כמו שפרש"י למעלה ולחם לא הביאה כו' וי"ל דאדרבה היא חשבה זה לרעה חולה בקרבה שאין זה מדרך הנשים הזקינות לראות אפילו פעם

אחת אם לא ע"י חולי אבל לקבוע זמן וסתות קבועים זה היה לנמנע בעיניה מצאתי וזה לפי המפרש היתה לי עדנה עבר במקום עתיד:

פסוק כב

רש"י עודנו עומד וגומר והלא לא הלך לפניו אלא השכינה באה אצלו כו' ע"כ לשון הרא"ם מדברי רש"י משמע שהתיקון סופרים לא היה אלא מפני שהשכינה באה אל אברהם ולא הוא אל השכינה ולכן היה לו לכתוב וה' עודנו עומד כו' ולא הבינותי דמה הפרש יש בין אם הלך אברהם אצל השכינה או אם השכינה באה אצלו הגע עצמך שהי' כותב ויבא השם אל אברהם ויקם אברהם ויעמוד לפני ה' ואחר כך היה כותב ואברהם עודנו עומד לפני ה' לא היה אז כמשמעו עכ"ל והרג"א חשב להשיב וז"ל אמנם כך פירושו דאחר שהשכינה בא אל אברהם לא שייך על אברהם לשון עודנו דלשון עודנו משמע כי עדיין עומד ולא פירש ממנו ולשון זה לא יתכן רק על איתו שבא עליו וסופו להיות פורש ממנו שייך לשון עודנו עומד כו' עכ"ל אבל לא השיב כלום שאין זה מוכרח כמו שאמר שלא יתכן לשון זו רק על אותו שבא אליו וסופו להיו' פורש ממנו זה אינו שהרי גם כן נוכל לומר כן על מי שישב כבר ובא אליו אחר והוא קם מלפניו ועומד ומדבר עמו ורצונו לחזור ולישב אחרי כן וכל זמן שהוא עומד ועדיין לא ישב יאמר עליו ופלוני עודנו עומד לפני פלוני זה שבא ועדיין לא ישב וזהו שדקדק הרא"ם בלשונו ואמר הגע עצמך שהיה כותב ויבא השם אל אברהם ויקם אברהם ויעמוד לפני ה' ואח"כ היה כותב ואברהם עודנו עומד לפני ה' לא היה אז כמשמעו ע"כ ור"ל אם היה כותב אח"כ ואברהם עודנו עומד כלומר משקם ועדיין לא ישב לא היה אז כמשמעו בתמיה:

פסוק כה

רש"י חלילה לך לעולם הבא הרא"ם והרג"א פירשו אבל לי נרא' דה"פ לפי שהבין אברהם שהמשפט הזה שרצה הש"י לעשות בסדום היתה הגזירה שיכרתו מן העולם הזה מן העולם הבא שלא יהיה להם חלק לעולם הבא ואם היה ממית גם הצדיקים עמהם הלא משפט אחד יהיה לכולם כצדיק כרשע יהיו נכרתים אפילו מן העולם הבא לכך אמר אברהם ע"ה חלילה חליל' ב' פעמים חולין הוא לך בעולם הזה כשיראו שיאבדו הצדיקים עם הרשעים מן העולם הזה ויאמרו אומנתו בכך וגם חולין הוא לך בעולם הבא כשיראו שאר הצדיקים אשר שם בע"ה שאין אלו הצדיקים באין אליהם לג"ע כי גם הם יודעים שם מה יש בעולם הזה ויאמרו ג"כ וודאי נאבדו ונכרתו עם הרשעים שבדורם ויהיה כביכול חולין לך לעולם הבא שהם גם כן יאמרו ח"ו אומנתו בכך וזה חילול השם אפילו בע"ה נ"ל שזהו פשוטו ואין צריך לדוחקים שלהם:

פסוק כח

רש"י התשחית בחמשה והרי הן תשעה כו' פי' דאל"כ למה לא פיחת כאן רק ה' ואח"כ פיחת עשרה בכל פעם:

פסוק כט

רש"י אולי ימצאון שם ארבעים וימלטו ארבע כרכי' כו' ע"כ אעפ"י שיש לדקדק שמא יהיו אלו הארבעים מפוזרים בכל החמשה מקומות ולא יהיה י' לכרך אחד והיאך יגינו על כל הכרכים ועוד מאי שם דאמ' קרא משמע בסדום לבדה נ"ל דה"פ שאברהם היה חושב שאם לא יהיו שם בכל המקומות רק מ' יגיעו לפחות ח' לכל כרך והרי בסדום יש לוט ואשתו ובנותיו ואנשיהם הרי ח' ואי אפשר שלא יהא שם אחד זולתם והרי ט' לפחות והם המרובים מן הארבעים לפיכך היתה כוונת אברהם שבשביל זה וודאי תנצל כרך סדום ראשונה כי צדיק של עולם יצטרף עמהם והואיל והיא המטרפולין שבכולן יהיה חסדי השם עמהם שיאסף כל המ' צדיקים לשם והם יהיו ראויים שיגינו על ד' כרכי' מהם שהיו בהם הרוב מאלו שהיו מגיעים לחלקם שהם ח' והאחת שהיו בה המיעוט מן אלו הצדיקים תיהפך לבדה ואז הצדיקים המעוטים שהיו באותה כרך יסבב הש"י שהם לבדם יצאו מעירם לעיר אחרת מהם ותיהפך אותה כרך לבדה ויצרף אח"כ כל הארבעים צדיקים יחד עם סדום שהיו מטרפולין ויצילו על כל שאר הכרכים שהם נופלים אצלה אפילו אם לא יהיה עשרה באחת וכן בל' ובכ' ובי':

פרק יט

פסוק א

רש"י ישב כתיב אותו היום מנוהו שופט עליהם עכ"ל לשון הרג"א ואפילו הכי עשו לו הנבלה הזאת עכ"ל ואין צריך לטעם זה כי הכתוב יאמר הסיבה שהיה יושב בשער מפני שיקשה שהרי אין דרך לישב בשער בפרט בערב שדרך הכל ללכת לביתו לכך אמר שמנוהו שופט ודרך השופט לישב בשער עד שיכלה הרגל מן השוק לעשות משפט בין אנשי עיר שיהיה להם ריב בעיר בשוקים והיוצאים מן העיר בערב לכפרים שסביבותיהם:

פסוק ב

רש"י הנה נא כו' ד"א צריכים אתם לתת לב כו' פי' גם לפירש זה יהיה נא הראשון לשון עתה והשני לשון בקשה:

רש"י טרם ישכבו נ"ל דגר' טרם ישכבו ואנשי העיר היו בפיהם כו' עודם מדברים בהם ואנשי סדום נסבו על הבית כו' שהרי ואנשי העיר קאי על דיבור המלאכים:

פסוק ח

רש"י כי על כן באו כי הטובה הזאת תעשו עמדי כו' פי' אין לפרש כפשוטו שעל כן באו בצל קורתי שאציל אותם שהרי הם אמרו ברחוב נלין ולא נתייראו מאנשי העיר רק הוא הפציר בהם לסור אל ביתו:

פסוק יב

רש"י ובניך בני בנותיך הנשואות ע"כ נ"ל דדייק ליה מדכתב ובניך בכינוי ולא אמרו סתם מי לך פה בנים ובנות כמו שאמרו חתן ולא אמרו חתניך אלא הכי קאמרי ליה אף על פי שאינם בניך אלא בני בנותיך בניך קרינן בהו ונציל אותם בזכותך ור"ל שהם ידעו בוודאי שהיו לו בני בנות הנשואות אבל על בניו לא שאלו שהרי מלאכים היו וידעו שלא היו לו בנים ובנות בלתי נשואות רק אלו שבבית ובנותיך שבכאן ור"ל גם כן בנות הבנות הנשואות אבל על הבנות הנשואות לא שאלו דבכלל חתניו הן ואגביהן ינצלו אבל בני הבנות אם לא היו ניצולים בזכות לוט לא היו ניצולים כלל בשביל אביהם ואימם דדים לחתניו ולבנותיו שיפקיעו את עצמן כי לא היו צדיקים כל כך:

פסוק טז

רש"י ויחזיקו אחד מהם היה שליח כו' נ"ל דה"פ דק' לרש"י ויחזיקו בכאן שהתחילה ההצלה למה נאמר לשין רבים וכבר אמרנו למעלה שלא נשלח אלא מלאך אחד להצילו לכך אמר שהוצרכו שניהם לעשות ההוצאה האחד לקיים שליחותו להצילו ממש והשני היה ג"כ משתדל לקיים שליחות להפך כל זמן שהיה לוט בעיר לא היה הוא רשאי לקיי' שליחותו פן יספה לוט עמהם לכך סייע הוא ג"כ בהוצאה למהר בשליחותו אבל אחר שהיה לוט חוץ לעיר והיה הוא יכול לקיים שליחו' ההפיכה מיד נאמר ויאמר המלט וגו' ולא נאמר ויאמרו כלומר שלא היה אז צריך השני לסייעו לזה להצלה וזהו שסיי' רש"י ואמר לכך נאמר ויאמר וגומר כלומר והוא כמו ראייה למה שאמר וחבירו להפוך דו"ק:

פסוק כ

רש"י הלא מצער הוא ופשוטו הלא קטנה היא ואנשים בה מעט ואין להקפיד אם תניחנה ותחי נפשי בה עד כאן לשונו הרא"ם הקשה לא ידעתי איך יתכן בזה הא קחזו לה והלא כל עצמן של רז"ל שהוציאו מפשוטו אינו אלא מפני הקושיא הזאת ואיך חזר לפרש אותו לפי פשוטו ולא חשש לתקן הקושיא הנופלת בו עכ"ל ונראה לי שרש"י תיקן הרבה וזה בהוסיפו ואנשים בה מעט כלומר הלא אתם רואים שהיא מצער ומתוך קטנות תבחנו שאנשים בה מעט ואין להקפיד אם תניחנה ר"ל שהרי וודאי אין הקפדה על גודל המקום או קטנות רק על אנשים רבים ורשעים או מעטים וכיון שהעיר קטנה וודאי אין בה אנשי' רבים ואפי' יהיו רשעים אין להקפיד עליהם כיון שהם מועטים ולכך הוצרך לוט

להקדים ולומר הלא מצער היא אע"ג דחזו לה כדי לסיים ולומר אנשים בה מעט וזה לא ראו הם רק הוא אומר שידעוה אע"ג שחסר מן הכתוב משמע כן דבריו:

פסוק כד

רש"י המטיר על סדום בעלות השחר ע"כ ויש לתמוה שהרי המלאך אמר ללוט לא אוכל לעשות דבר עד באך שמה. וי"ל ששליחות המלאך לא היתה אלא להפוך הערים בעת המטר שימטיר הש"י היינו שיהפוך אותם ואת יושביהם ממעלה למטה כמו שפי' רש"י גבי ויהפוך וגומר שהערים בהר היו יושבות אבל הבאת המטר לא היה ביד המלאך רק מה' יתברך כמו שנאמר וה' המטיר וגו' מאת ה' אבל על מעשה ההפכה הבטיחו המלאך ללוט שלא יהפוך אותם להשליכם למטה עד בא לוט אל צוער אבל המטר בא מאת ה' ולא נמסר ביד המלאך התחיל מיד כעלות השחר מדכתיב וה' המטיר וגומר משמע קודם בא לוט צוערה דא"כ וימטר ה' על סדום ועל עמורה וגו' מבעי ליה והוה משמע כשבא לוט צוערה אז וימטר וגו' ואשר כתב הרג"א שהבטחת המלאך לא היתה אלא על גמר ההפיכה אין זה במשמעת לשון המלאך גם אין תועיל ללוט בהבטחה זו כי מה לו ללוט בתחלת ההפיכה או סוף ההפיכה אם הוא ינצל אבל לדידי וודאי הית' הבטחה גדול' כי אעפ"י שכבר התחיל המטר כמו השחר עלה וראה לוט כי לא עליו היה הגשם מ"מ היה מתייירא שמא בהפיכת הערים ממטה למעלה תהיה רעש גדול ותרעש כל הארץ וכל הככר יהפך ויספה גם היא עמהם ועל זה הבטיחו המלאך שלא יתחיל ברעש ההפיכה עד בואו צוערה:

פסוק כט

רש"י ויזכור אלקים את אברהם מהו זכירתו של אברהם על לוט נזכר שהיה יודע ששרה אשתו כו' לשון הרא"ם ולא הבינותי מהו השאלה והתשובה הזאת כי הדברים ידועים שלוט היה חביב לאברהם אבינו ע"ה כבנו כי הוא בן אחיו גם עזב ארצו מקום מולדתו והלך אחריו ואיך לא יאהב אותו והנה מסר נפשו בעבורו ורדף אחרי המלכים להצילו כו' עד שעם כל זה יש לשאול מדוע לא אמרו נזכר הטובה שעשה לוט לאברהם שעזב מקום מולדתו והלך עם אברם בכל מקום שהלך כו' עכ"ל הרג"א חשב להשיב ואמר שאין זה קושיא וז"ל ודאי דעת רז"ל כי לא יתכן זכירה של אברהם על לוט בכל זה דאי משום שהיה קרובו לא מצאנו במדת הש"י רק שהוא זוכר חסדי אבות על בנו שיצא ממנו אבל לוט בן אחיו היה לא שייך זכירה בזה שיאמר ויזכור אלהים את אברהם ומכ"ש שהיה קרוב ונתרחק שפירש מקדמונו של עולם כו' עכ"ל ואיני יודע מה יאמר מאין זכה לוט לבניו עמון ומואב שירשו שתי ארצות מן שתי אומות מן הי' עממין שנתן הש"י לאברהם כדכתיב כי לבני לוט נתתי הירושה הרי הכתוב קראו ירושה ומהיכן ירשוה

אם לא מלוט אביהם שירש אותה מאברהם בעבור האהבה שהיתה לאברהם על לוט או בעבור הטובה שעשה לוט עם אברהם שעזב את ארצו כו' ועל כן צדקו מאד דברי הרא"ם ז"ל ותמיהתו תמיה עד יבא מורה צדק:

פסוק לד

רש"י ובצעירה כתיב ותשכב עמו כו' לשון הרא"ם אף על פי שלפי הפשט אין הפרש בין ותשכב את אביה ובין ותשכב עמו. מכל מקום משינוי המקראות דרשו כן עד כאן לשונו: הרג"א חשב להשיב וזה לשונו חילוק בין ותשכב עמו ובין ותשכב את אביה כי ותשכב עמו דרך כבוד לומר על הבעילה לשון שאינו משמע שהיתה נוגעת בו רק ששכבה עמו אבל לשון ותשכב את אביה משמע שהיתה פועלת שכיבה באביה עכ"ל ר"ל שעשתה היא מעשה בבעילה מה שלא עשתה כן הצעירה שכן משמע לשון ותשכב עמו. אבל אני אומר ששכח הרב הג"א מה שאמרה אשת פוטיפר ליוסף שכבה עמי ור"ל שהוא יעשה מעשה הבעילה:

פרק כ

פסוק ב

רש"י כאן לא נטל רשות פירוש לומר לה אמרי נא אחותי את לפי שכבר לוקחה לבית פרעה ע"י כן ע"כ וז"ל הרא"ם פי' בחזקת אחותו ושוב לא יתכן לומר שהיא אשתו עכ"ל שמעתי אומרי' שאין הבנה לדברי הרא"ם בכאן וכן אומר ג"כ הרג"א ונפלאתי עליהם כי נ"ל שיש לו הבנה ושפיר קאמר וה"פ שהיה חושב אברהם שאם תאמר היא מתחלת באם לשם בפומבי טרם ישאלוה אחי הוא כמו במצרי' לא היתה יכולה לומר אח"כ בפני ההמון בעלי הוא כי יחשבוה לזונה מופקרת שישאלוה ההמון א"כ למה זה סכנת עצמך מתחלה לומר אחי הוא היה לך לחוש שמא יקחוך לאשה המלך ושרים בכח ע"ד כל הקודם יזכה מחמת יפייך מה שלא היו עושין כן אם היו יודעים שאשתו את כי מיד היו מתייאשין עצמן ממך כי יש יראת אלקים במקום הזה ואם היא תשיב אמריה להם בשביל אהבת בעלי עשיתי כן כי יראתי פן יהרגוהו בעבור יפיי כדי שישאוני לא יאמינו לה שאין כן הדרך ולא רשאית אשה כשרה לעשו' כן לסכן עצמה בזה האופן למסור עצמה לקלון אשת איש ברצון כדי שלא יהרגו בעלה אדרבה טוב לה שתאמר זה בעלי הוא ותשליך על ה' יהבה שיתייאשו מהם הרשעים ואם לא יתייאשו ויהרגהו יהרגוהו ואם יאנסוה יאנסוה ומי יודע שמא ינצלו שניהם זו מן הקלון וזה מן ההריגה שלא יתנו עיניהם בה כלל אבל הבעל יכול לומר כן ואם יודעו הדברים אחר כך שהיא אשתו יש לו פתחון פה לומר אמרים נכוחים כי יראתי פן יהרגוני על דבר אשתי ולפי שהיה דעתו של

אברהם לגור בעיר הזאת חשב שאי אפשר שברוב ימים לא יתגלו הדברים שהיא אשתו ואם יפתה אותה עכשיו מתחלת באם לשם שתאמר בלתי שאלה אחי הוא לא יהיה לה בפני ההמון עם פתחון פה אח"כ לומר בעלי הוא כי יהיה זה לה לבוז ולקלון ולחרפה כי לא יאמינו לדברי התנצלותה ויאמרו זונה מופקרת היא שהפקירה עצמה מתחלה לזנות ולכך לא גילתא שזה בעלה הוא ומזה הטעם לא בקש ממנה אברהם עכשיו בבאם לגרר שתאמר אחי הוא אבל הוא אמר כן מעצמו מפני שיהיה לו פתחון פה אח"כ לומר כי יראתי פן יהרגוני כמו שהיה לבסוף שהוצרך לכך מה שלא היה כן במצרים שלא ירד שם אלא מפני הרעב ולא להשתקע והיה בזמן דבלאו הכי היה אסור לאדם כמוהו בתשמיש המטה כל ימי היותו שם מפני שהעולם שרוי בצער והיה אומר אזהר בעצמי ג"כ שלא לצחק עמה כיצחק כל ימי היותו שם ולא יודעו הדברים שהיא אשתי ע"כ טוב לי שאבקש ממנה שתאמר היא אחי הוא אפי' בלא שאלה ויהיה זה סיבה שאכנס בשלום ואצא בשלום כי לא העלה על דעתו שיקחוה בכח אדרבה אמר יתנו לי מתנות כדי שאשיאה להם ואח"כ פתאום כשיכלה הרעב אצא מהם בשלום ועל פי ההקדמה הזאת יתבארו היטב דברי הרא"ם מה שפי' בכאן על דברי רש"י כי לא רצה לפרש דברי רש"י בפשוטם אשר יובנו במושכל ראשון שלכך לא נטל אברהם רשות משרה כי היה מתייירא שלא תתרצה כיון שכבר נכוית בזה שנראה לו לדוחק כי וודאי הצדקת לא תמרה פי הצדיק וכל אשר יאמר לה תשמע בקולו לכך פי' שוודאי לא היתה כוונת אברהם שלא בקש ממנה לומר עליו מבלתי שאלה אחי הוא אלא מטעם אחר שהוא הסכים עמה שלא תאמר היא כן והוא מן הטעם שכתבתי שהיתה דעתו לגור שם ולא יהיה לה אחרי כן פתחון פה בפני ההמון עם ויחזקוה לזונה מופקרת והוא מה שכיון רש"י באומרו לפי שכבר לוקחה לבית פרעה ע"י כן ר"ל ע"י שאמרה היא מבלתי שאלה אחי הוא לוקחת לבית פרעה כי לא היתה אז יכולה לומר בעלי הוא כיון שכבר אמרה מבלתי שאלה אחי הוא כי לא האמינו לכל דבריה ותירוציה לא נכנסו אפילו בלב פרעה כי הוא גילתה זה לפרעה בעת שרצה לבא עליה שבעלה הוא ולא האמין לה מן הטעם שכתבתי למעל' שהיא התחילה לומר אחי הוא מבלתי שאלה כי אמר תואנה את מבקש ושקר את דובר כי וודאי אם היית' אומרת כן ע"י שאלה ששאלנו אותך היינו דנין אותך לכף זכות לומר כדי להציל בעלה את אומרת כן שכיון ששואלן אותך הייתה דואג כיון שהתחילו ליתן בך עיניהם פן בשביל להרוג אותו שואלין אותך אם תשיב בעלי הוא ולכך השבת אחי הוא כדי להציל אותו ויתנו לו מתנות כי לא חשבת שילקחוך בכח ועכשיו אחר שאתה רואה שלוקחין אותך בזרוע אתה אומר אמת בעלי הוא כדי להציל אותך ואותי מאיסור

בעילת בעל אבל מאחר שאמרת מתחלת באך בלי שאלה אחי הוא לא נאמין לך עכשיו שאת אומרת בעלי הוא כי מה לך לומר מתחלה אחי הוא לסכן עצמך כו' טוב היה לך לומר מתחלה בעלי הוא והיה מתייאשין ממך מיד כי יש יראת אלקים במקו' הזה ובזה נ"ל יתיישב ג"כ מה ששואלין מ"ש שהוכה פרעה בראתן ואבימלך בעצירת נקבים שהרי צדיק היה פרעה בעניין זה כאבימלך או מה טעם שרה שאמרה למלאך הך כמו שפרש"י גבי על דברשרה ע"פ דבורה כו' די לה בהמנעו בעצירת נקבים אלא וודאי לפי ששרה (ידעה) אמרה לו בעת שרצה לבא עליה בעלי הוא ולא רצה להאמין לה ולכך אמרה למלאך הך כי ראוי הוא לעונש שכבר ידע שבעולת בעל אני שהרי גליתי לו ולפיכך בכאן בגרר לא רצה אברהם שתאמר שרה מעצמה אחי הוא מן הטעם הנזכר רק כשבאו ושאלו אותה וראתה שנתנו עיניהם בה וכמו שאמר אברהם על עסקי אכילה כו' היתה מתיירא שמא כדי להרוג אותו אם תשיב בעל' הוא שואלין אותה ואמרה אחי הוא וכמו שאמר אבימלך למלאך בפירש והיא גם היא אמרה לי אחי הוא ופרש"י כולם שאלתי אותם כו' כלומר על ידי שאלה אמרה כן כי חשבה בתשובה זו תציל את הצדיק מן ההריגה והיא גם היא לא תלקח בזרוע ואעפ"י שכבר נכוית שלא הועיל לה גבי פרעה אמרה אין דעת הרשעים שוה ושמא בכאן יועיל לה. ועוד שהרי גבי פרעה לא נכוית אלא משום שהיא התחילה לומר כך אבל כאן על ידי שאלה אמרה כך אמרה שתועיל לה ואעפ"י שלא הועיל לה מיד ולוקחה גם לבית אבימלך על ידי השלוחים חשבה שמא אבימלך עצמו יאמין לי כשאגלה לו ולא יעבור עבירה ואם ח"ו הכל לא יועיל לה בטחה בזכות הצדיק שתנצל כמו שנוצלה מבית פרעה וכמו שהיה כן האמת שבא המלאך והצילה. זהו שנ"ל כוונת החכם הרא"ם במאמרו הקצר כי הכל נכלל בו במלת קצרות ויהיה אצלו במושכל ראשון אלא שלשון רש"י מגומגם מעט לפי זה שלא היה לו לומר כאן לא נטל רשות כו' רק כאן לא בקש ממנה לומר אחי הוא כי מה רשות שייך לפי זה אם יאמר הוא כן ולא היא דו"ק נ"ל:

פרק כא

פסוק א

רש"י וה' פקד את שרה סמך פרשה זו כו' הקשה הרא"ם ויש לתמוה שכבר בשר השם לאברהם והמלאך לשרה שבניסן הבא תלד שרה ובהכרח היה שיפקדנה בר"ה כו' דאם לא יפקדנה עכשיו בר"ה אימתי כו' עד וא"כ איך אפשר לפקוד את שרה אחר ר"ה עכ"ל: ואני תמיה עליו שאמר איך אפשר לפקוד את שרה אחר ר"ה וכי לא היה אפשר שהיתה שרה נפקדת אפילו אחר י"כ או יום אחד קודם סוכות והיה יצחק נולד ביום ראשון

דפסח דהא ק"ל יולדת לשבעה יולדת למקוטעים ואפילו יום אחד בתוך השביעי דיו ואמר הפסוק שנפקדה קודם לכן ונתעברה בר"ה משום כל המבקש רחמים כו' אבל גם בית אבימלך נפקדו ונתרפאו בו ביום בר"ה ואי לאו משום כל המבקש כו' היו בית אבימלך נפקדים בר"ה קודם שרה משום תפילתו של אברהם. ועוד שאמר הרא"ם בית אבימלך לא נתרפאו עד אחר ר"ה מנ"ל שמא ג"כ בו ביום נתרפאו אחר שנפקדה שרה בהריון וצ"ע עיין ברג"א:

רש"י בא"ד כאשר דיבר לאברהם לשון הרא"ם אבל יש לתמוה למה לא פי' גבי כאשר אמר לאברהם כו' עכ"ל ואני אומר שאין זה קושיא כלל שהרי גבי האמירה כתיב אבל שרה אשתך וגומר הרי שהיתה הבטחת ההריון דווקא על שרה ולא על אשה אחרת וא"כ לא היה צריך רש"י לפרש כאשר אמר לאברהם שיכול להיות פירושו כאשר אמר על שרה באמירה לאברהם ושרה הוזכרה בכאן בפסוק זה אבל גבי דיבור לא כתיב אלא לא יירשך זה כי אם אשר יצא מחלציך והי' יכול להיות ודאי אברהם יהי' לו יורש אבל שיצא אותו היורש מאשה אחרת ולא משרה לכך פרש"י כאן כאשר דבר לאברהם ולא הוזכרה שם שרה אפ"ה אותה הבטחה קיים ג"כ בשרה והוא מה שאמר רש"י בדיבור שקודם זה והביא היורש משרה וסיים מיד אחריו ויעש ה' לשרה כאשר דיבר לאברהם כלומר אעפ"י שלא הוזכרה שם:

פסוק יא

רש"י וירע הדבר ופשוטו על שאומרת לו לשלחו. לשון הרא"ם ויהיה פירוש מצחק כמשמעו כמנהג הנערים ושרה נתקנאה בו ולפיכך וירע בעיני אברהם לשלחו עכ"ל וזהו דוחק שיחזור רש"י ג"כ מפירוש של מצחק ולא יאמר עליו גם כן ופשוטו כמשמעו כמנהג הנערים כו' לכך נ"ל שאין רש"י חוזר ממה שפי' על מצחק שהוא ג"ע וע"ז וש"ד אלא שקשה לו על פירש על אודות בנו שהוא שיצא לתרבות רעה שזה הוא דבר פשוטו שוודאי שהיה רע ומר בעיניו זה ימים רבים על התרבות רעה על ישמעאל קודם שתאמר לו שרה ולא היה צריך הכתוב לכתוב זה כי וודאי היה משגיח עליו בכל יום וידע רוע מעלליו והוכיח על זה ולא קיבל תוכחה והיה מצטער על זה מאד אבל לא רצה לשלחו כי היה מצפה אולי יחזור בתשובה ע"י שיוכיחנו תמיד ולכך עכשיו שאמרה לו שרה גרש וגו' וירע בעיניו וגו' כי חשש פן יהיה סבה שלא יעשה תשובה לעולם אם לא יהיה אצלו שיוכיחנו:

פסוק כ

רש"י רובה קשת יורה חצים בקש' אין מלת בקשת שאומ' רש"י פי' של קשת הנאמר בפסוק שהרי קשת שבפסוק פירושו שם התואר על שם האומנות כדבסמוך אלא כל הג'

מלות שאמר רש"י יורה חצים בקשת כולם הם פי' של רובה אעפ"י שאין פירש של רובה אלא יורה חצים הוסיף רש"י ואמר שהיה יורה החצים בקשת ויהיה לפי זה שני תוארים בפסוק בתחלה תואר מעשיו ואמר שהיה רובה ר"ל יורה חצי' בקשת ואחר כך תיאר אותו שהי' אומן ומומחה במלאכתו עד שהיה ראוי לקרא קשת ר"ל בעל קשת ומלת ויהי ימשך על שניהם כאלו אמר ויהי רובה וגם ויהי קשת:

פרק כב

פסוק ב

רש"י קח נא ולמה לא גילה לו מתחלה שלא לערבבו כו' הר"א תמה על רש"י מה שכתב שלא לערבבו פתאום ותזוח דעתו עליו ותטרף מאין לו זה ר"ל שני טעמים לדבר ונ"ל דהכי פירושו של רש"י ויבא הכל על נכון שמה שהקשה רש"י ולמה לא גילה לו מתחלה כולל בו שתי קושיות ויחזור לסוף לקושיא אחת חדא מתחלה כשאמר והאלקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני על כרחך הכי פירושו שקרא הש"י את אברהם ושתק לו עד שאמר אברהם הנני ואח"כ חזר ואמר לו קח נא את בנך וגומר וק' לרש"י למה קראו ושתק לו עד שאמר לו הנני ואח"כ התחיל ואמר לו קח נא את בנך וגו' ולמה לא אמר לו מיד בקריאה ראשונה ויאמר אליו אברהם קח נא את בנך וגומר ולא יעשה ממנה שתי אמירות ועוד הקשה רש"י באמירה השניי' באומרו קח נא את בנך וגומר למה לא אמר לו מיד קח נא את יצחק ולך לך וגומר ואם כן יוחזר הכל לקושיא אחת והוא שהיה לו לומר כך באמירה אחת והאלקים נסה את אברהם ויאמר אליו קח נא את יצחק ולך לך וגומר ועל זה השיב רש"י ואמר שתי תשובה על כל קושיא תשובה אחת אעפ"י שיחזרו לחדא וזה על מה שהקשה ראשונה למה שתק לו עד שישיב הנני ולא אמר לו מיד באמיר' ראשונה אברהם קח נא את בנך וגו' שלא לערבבו פתאום ותזוח דעתו עליו ותטרוף ר"ל שאם היה אומר לו פתאום אברהם קח נא את בנך וגו' היה אברהם נבהל ומתערבב ונטרף בדעתו ולא היה יכול להשיב ומה שהיה עושה ע"י אותה אמירה לא היה מצוה כי היה הכל על ידי בהלה וערבוב פתאומי לכך קראו מתחלה בנחת כדי שישוב על הקריאה ויאמר ביישוב הדעת הנני ואח"כ אמר לו בנחת קח נא את בנך וגומר ואח"כ השיב רש"י על הקושיא השנייה ואמר לו יהיה כן שהפסיק ועשה שתי אמירות כדי שלא לערבבו כו' באמירה שנייה למה לא קצר לשונו ואמר קח נא את בנך יצחק וגומר ועל זה השיב ואמר וכדי לחבב עליו את המצוה ר"ל לחבב עליו את הבן שקראו בן היחיד אשר אהבו ואעפ"י כן יבקש ממנו להעלהו לו לעולה וכדי שלא יקשה לומר מהו זה חיבוב מצוה דמשמע כדי שיפתנו שיעשנו ברצון טוב יותר אדרבה

אינו אלא מצערו במצוה שע"י שחבבו בעיניו יצטער עליו מאד לכך סיים רש"י ואמר זהו החיבוב כדי ליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור ר"ל אין הכוונ' בחיבוב הבן לצערו רק לתת לו שכר יותר ר"ל כשחבב הבן בעיניו ועל כל חיבוב שיחבבנו יחשוב אברהם שאעפ"כ יעשה מבוקשו של הש"י הרי יהיה שכרו יותר בכל דיבור של חיבוב שיקבל עליו אברהם ובכל חיבוב שיעשה כן ויעלהו לעולה. ולא היה יכול רש"י לומר טעם של קיבול שכר על כל הקושיות ראשונה שאיך שייך קיבול שכר על מה ששתק עד שישיבנו הנני רק על החיבובין. וכן טעם דכדי לערבבו כו' לא שייך על דברי החיבובים כי על ידי החיבוב יתערב יותר רק על השתיקה עד שישיבנו בנחת שייך טעם שלא יערבבו לכך השיב רש"י שתי תשובות אף על פי דלפום ריהטא הכל כמו קושיא אחת היא וודאי לקצר הלשון הוצרך להשיב שתי תשובות דבחדא לא מתרצא כמו שכתבתי:

פסוק ה

רש"י ונשובה נתנבא שישובו שניהם דאם לא כן ואשובה מבעי ליה:

פסוק כ

רש"י אחרי הדברים האלה בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר כו' הרא"ם תמה על רש"י למה פירוש אחרי הרהורי הדברים כו' ולא פירשו כפשוטו אחרי הדברים שאמר לו המלאך הרבה ארבה את זרעיך וגו' נתבשר בבת זוגו אשר על ידה זכה להרבות זרעו והניחו בקושיא עוד הקשה שהרי פסק רש"י כל מקום שנאמר אחרי הוא מופלג וכאן על כרחך לפי פירושם צריך לפרשו שהוא סמוך ותרצו שם והרג"א רוצה לתת הפרש ביניהם שהם שתי לשונות ושני עניינים בדברים חלושים וז"ל שם כי יש חילוק בין אחר ובין אחרי כי אחר הפך קודם ואחרי הפך לפני וזה תמצא בכל מקום שכך הוא כו' עכ"ל ואמר שם כי אחרי הוא לשון אחוריי' כמו אחורי המשכן וכדומה ואחור יאמר על לפני כלומר כשיאמר על דבר אחד זה היה לפני זה יאמר על דבר שהוא הפכו זה היה אחורי זה ואחר יאמר כשיאמר על דבר אחד שהיה קודם זה יאמר על דבר שהוא הפכו שהוא הי' אחר זה וכוונתו שם מפני שלשון לפני ולפניו הם לשון רבים כך נופל לומר על הפכם אחרי או אחורי בלשון רבים וקדם שאין בו לשון רבים נופל לומר על הפיכו אחר שהוא לשון יחיד ומתוך הקדמה הזאת חילק בין אחר ואחרי בסברות קלושות מאד אבל אני אומר שההקדמה בלתי אמתת וכ"ש התולדה ובנפילת היסוד יפול הבניין כולו שהרי מצינו הרבה פסוקים שיאמר אחור אחר קדם ואחר אחר לפני אמר הכתוב הן קדם אהלוך ואיננו ואחור ולא אבין לו וכתיב אחור וקדם צרתני הרי יבא אחור במקום אחר ומצינו אחר במקום אחור דכתיב ותשליך דברי אחריך שפירושי אחוריך הרי אחר במקום אחור הנופל על לשון פנים. ואין לומר משום דכתיב לשון יחיד לכך נופל על לשון

קדם דהא כתיב פנים ואחור ולא כתיב אחוריים כמו דכתיב פנים וסיים הרג"א דבריו שם ואמר וזה לשונו וברורים אלו הדברי' למי שיבין דברי תורה על אמתת כו' עכ"ד ואיני יודע על מה סמך כי ודאי דברים בלתי אמתיים הם שאין הפרש בין אחר ואחרי אלא י' הריבוי כמו דבר ודברי והרבה כיוצא בהם אלא למ"ד אחר סמוך ואחרי מופלג נ"ל דס"ל כפשוטו בכל מקום שיאמר הכתוב אחרי ביו"ד הריבוי מורה שכולל הרבה פעמים אחר וא"כ על כרחך לומר אחר הוא סמוך ואחרי שהוא הרבה פעמי' אחר הוא מופלג שאם היה אחר מופלג מה היה צריך היו"ד באחרי להורות על הרבה פעמים אחר הא אחר כולל כל היותר מופלג שאפשר אם הוא מופלג ומ"ד אפכא אחרי סמוך ואחר מופלג ס"ל דבמלת אחר כולל סמוך ומופלג כי הכל נקרא אחר אלא כשיאמר הכתוב אחרי ביו"ד הריבוי ודאי כוונתו לומר הרבה פעמים אחר כמו שמורה יו"ד הריבוי ואם כן ע"כ בא לומר שהוא סמוך שאם ירצה לומר מופלג כמו שמשמע הרבה פעמים אחר הרי שמעינן שדקדק הכתוב לגלות ג"כ שיעור הזמן ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש והרי לא גילהו כמה אלא ע"כ כוונתו לומר סמוך ויהיה פירושו הרבה פעמים אחר שפירושם סמוך וכאלו אמר שנים או שלשה פעמים אחר שפירושם סמוך ע"ד מיעוט רבים שנים כלומר ביום או בשנים אחר זה כי אחר ג"כ הוא כולל סמוך אבל כשיאמר הכתוב אחר אין הכוונה לגלות שיעור הזמן אלא לומר שהיא דבר זה אחר דבר זה ויכול להיות סמוך ויכול להיות מופלג אלא שאין הכתוב מדקדק עכשיו בזה לכך ס"ל כיון שבאותו מקום אינו מדקדק על שיעור הזמן ובמקום אחר ידקדק לומר אחרי וודאי במקום שנאמר אחר ר"ל מופלג זהו דעת רש"י במקומות אחרים ופוסק כמ"ד אחר סמוך אחרי מופלג אבל בכאן נ"ל שרש"י ז"ל רוח אחרת יש בו אשר הם שניהם לא ירדו לסוף דעתו כי בכאן ק' לרש"י מה בא הכתוב לגלות לנו באומרו אחרי הדברים ויגד הנה ילדה מלכה וגו' אשר כל היוחסין הללו לא נאמרו אלא בשביל ובתואל ילד את רבקה בין למ"ד אחרי סמוך בין למ"ד אחרי מופלג בכאן ע"כ מיותר הוא ולא היה לו לומר אלא וישב אברהם בבאר שבע ויגד לאברהם וגומר דלמ"ד מופלג בכאן לא יוכל להיות מופלג כיון ששמע הדבר בעודו בבאר שבע קודם מיתות שרה שהרי במיתות שרה לא היה עדיין אברהם בביתו שלא שב עדיין מן העקידה כמו שפרשו' גבי ויבא אברהם לספוד לשרה שבא מבאר שבע וכבר ידענו ששרה ע"י בשורת העקידה מתה טרם שובם כמו שפרש"י ג"כ בסמוך בתחלת פרשת חיי שרה וא"כ לא יוכל להיות בכאן אחרי מופלג ולמ"ד אחרי סמוך ג"כ הוא מיותר מה צריך לומר שהוא סמוך הלא כבר ידעינן זה מפסוק ויבא אברהם לספוד לשרה כמו שכתבתי ואם הכוונה לומר שהיה אחרי כן ולא קודם גם ידענו זה מדלא

נשאה יצחק עד ארבעים שנה שהיתה ראוי לביאה ויצחק בזמן העקידה היה בן ל"ז א"כ לא הי' יכול להיות קודם ומה בא להשמיענו הפסוק באומרו אחרי הדברים ומתרץ ע"כ לא בא להשמיעני אלא אחרי הרהורי דברים כו' ומעתה לא יקשה קושיית הרא"ם על רש"י שפסק כל מקום שנאמר אחרי מופלג ובכאן ע"כ לא יוכל להיות מופלג דשאני הכא כיון שהוא קאי על הרהור' דברים ממש נופל עליו לשון רבים אעפ"י שהוא סמוך כיון שדברים לשון רבים הוא נופל עליו לומר לשון רבים כמו ואחרי דברי לא ישנו:

סליק פרשת וירא, בעזרת האל אשר שמים וארץ ברא.

פרק כג

פסוק א

רש"י לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו כו' עכ"ל לשון הרא"ם ואעפ"י שאין כאן רק שנה אחת יתירה שהרי מנהג הכתוב הוא לכתוב שנים לאחדים לעשרות לחוד ולמאות לחוד מיהו מדחד מינייהו לדרש כולו נמי לדרשה עכ"ל ואני אומר דהכא שנה דמאות נמי מיותר הוא מדכתיב מאה דדווקא היכי דכתיב מאת דהוא דבוק צריך לכתוב אח"כ שנה משום הדבקות אבל מאה הוא מוכרת והוה ליה לכתוב מאה ועשרים ושבע שנים וגומר נ"ל ועוד שהיסוד שהניח הרב ז"ל שמנהג הכתוב בכל מקום לכתוב המאות לחוד והעשרות והאחדים לחוד אינו אמת שהרי בפרשת וארא גבי חיי לוי וקהת ועמרם כלל המאות והעשרות והאחדי' ביחד וגבי יעקב כלל המאות עם העשרות והאחדי' בפני עצמו:

בא"ד רש"י בת ק' כבת כ' לחטא מה בת ך' לא חטאת שהרי אינה בת עונשין אף בת ק' בלא חטא ובת ך' כבת ז' ליופי ע"כ לשון הרא"ם לאו משנה שנה מפיק לה דמשנה שנה חלוק משמע לא הוקשא אלא משני חיי שרה הוא דמפיק לה כדלקמיה והכא אגב גררא מייתי לה לאשמועינן נפקותא דכל אחד נדרש לעצמו עכ"ל וכוונתו לומר כיון דמשני חיי שרה ילפינן כולן שוין לטובה על כרחך למדרש הכי בת ק' כבת ך' כו' אבל אינו נכון דלפי דבריו אלה היה לו לרש"י לערב דבריו ולומר לכך נכתבה שנה בכל כלל וכלל לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו שני חיי שרה כולן שוין לטובה בת ק' כו' כבת ך' כו' או כך היה לו לומר לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל וחזר וכתב אחריהם שני חיי שרה לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו וכולם שוין לטובה בת ק' כבת ך' כו' למה לו להביא תחלה אגב גררא מה שלא צריך עוד הקשה הרג"א על המדרש לפי דבריו וז"ל לא יהיה צריך לומר בת ק' כבת ך' רק בת ק' כבת ז' דהכי מסתבר טפי שהרי בת ז' לא חטאה בודאי לא עונש שמים ולא עונשי אדם עכ"ל גם הרא"ם הקשה עצמו וז"ל וא"ת גבי אברהם שאמרו

בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה' לחטא למדנו שלא חטא אברהם לא בעונשי אדם ולא בעונשי שמים אלא שרה שלא אמרו אלא בת ק' כבת ך' לחטא תינח מעונשי שמים מעונשי אדם מאי איכא למימר והלא בת ך' שנה אינה נקייה אלא מעונשי שמים אבל לא מעונשי אדם י"ל כיון דבזמנם עדיין לא נתנה התורה אלא שהם קבלוה מעצמם ואין שם אלא עונשי שמים בלבד לא היה צריך הכתוב להודיענו שהיו נקיים אלא מעונשי שמים בלבד אבל מעונשי אדם עדיין לא היו נוהגין באותו זמן. אך ק' מז' מצות שכבר הוזהרו עליהן קודם מתן תורה ויש בהן עונשי אדם עכ"ל והניחו בקושיא ונ"ל המדקדק בדברי רש"י לא קשיא כלום ויהיה הכל כפשוטו וזה שהתחיל רש"י לומר לכך נכתוב שנה בכל כלל וכלל כו' אמר התירץ בלא קושיא ואין זה דרכו של רש"י אלא כך היה לו לומר למה כתב שנה בכל כלל וכלל לומר לך כו' לכך נ"ל דה"פ רש"י קאי על מה שהתחיל ויהיו חיי שרה וגומר וקשה לו קושיא במקומה כדרכו בכל מקום למה אמר כאן ויהיו חיי לשון הויה בחיים שלא מצינו לשון זה בשום מקום רק ואלה שני חיי וגומר או ויהיו ימי וגומר ועל זה קאי רש"י ואומר שהרי לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל לומר לך שכל אחד נדרש בפני עצמו ואי לא כתיב ויהיו חיי וגו' היינו דורשין כל אחד לעצמו לכך כתב ויהיו שנדרש שהיו לכולם הויה אחת ועניין אחד דהיינו בת ק' כבת ך' לחטא ובת ך' כבת ז' ליופי ולפי שיש להקשות ולומר כיון דילפינן מויהיו שהיו לכולם הויה אחת היו לנו לומר על כולם עניין אחד ולמדרש הכי בת ק' לחטא ר"ל לחטא שבידי שמים מה בת ך' לא חטאת שהרי אינה בת עונשין בידי שמים אף בת ק' היתה בלא חטא בידי שמים ובת ך' כבת ז' ג"כ לחטא ר"ל מה בת ז' לא חטאה עונשי אדם שהרי לא נענשה בידי אדם עד שהיתה גדולה בת י"ב ויום אחד אף בת ך' לא חטאת שום עבירה שתיענש עליה בידי אדם ואח"כ נחזור ונקיש לעניין זה גם כן ק' לך' שאין הקיש לחצאין או נאמר בת ך' כבת ז' ליופי לעניין עידון בשר שאינה צריכה כחל ושרק ופרכס ויעלת חן שבת ז' אינה צריכה לזה כך היתה לבת ך' ובת ק' לבת ך' ג"כ ליופי בעניינים שהם יותר יופי לאשה כשהיא בת ך' במה שיש לה שדים נכונו וקומתה דמתה לתמר כך היתה כשהיתה בת ק' ואע"ג דעידון בשר לא היו לה כמו שפירש"י גבי אחרי בלותי היתה לי עדנה מ"מ שדים נכונה וקומתה דמתה לתמר היתה ולא הלכה שחוח כנשים הזקנות והיה לפי זה כל ההיקש על עניין אחד לכך כתב רש"י אחר זה מיד שני חיי שרה כולן שוין לטובה כלומר כיון שכללן הכתוב פעם שנית על כרחך נצטרך לדרוש כלל ההיקש לשני עניינים והם חיים הגופיים וחיים הנפשיים כי היופי הם טובת חיים הגופיים וזהירות החטא הם טובת חיים הנפשיים ולפי שאין היקש לחצאין נאמר שכולן היו שוין בשני העניינים ונאמר

בת ק' כבת ך' לחטא והכוונה שהיתה אז בלא שום חטא כלל הן עונשי שמים הן עונשי אדם שהרי גם הוקשת בבת ך' לבת ז' לעניין עונשי אדם ונקיש ק' לך' בכולם וכן נאמר ביופי שנקיש בת ך' לבת ז' ביופי ונחזור ונקיש בת ק' לבת ך' בעניין היופי היות' שייך באש' גדול' בשדי' נכונו וקומת' דמתה לתמר וכל הקושיות עוד אינם וקשיות הרא"ם בענין ז' מצות בני נח כבר הותרה שהרי הוקשה בת ק' כבת ך' לכל עונשים עונש שמים ועונש אדם גם קושיית הג"א שהקשה ואמר הכל יש להקיש לבת ז' הן החטא הן היופי אינה קשיא אעפ"י שגם בזה היינו שומעים שני מיני היקשים גופיי ונפשיי מ"מ אתא לאשמועינן שנקיש כולם להדדי בכל דבר גם הק' לך' בעניין היופי של שדים וקומתה של תמר שלא היינו שומעין זה אם היה מקישין כולם לז' ולא לך' שהרי בת ז' אין לה שדים ולא קומות תמר כך נ"ל הפשט והוא כמין חומר בהתרת כל הקושיות:

פסוק ד

רש"י ומדרש אגדה אם תרצו הריני גר ואם לאו אטלנה מן הדין כו' הקשה הרג"א וז"ל וא"ת והלא פרש"י גבי ויהי ריב שעדיין לא זכה בה אברהם עכ"ל אבל נ"ל שאינה קושיא דהתם עדיין לא נולד יצחק וודאי קודם שנולד יצחק לא זכה בה אברהם דכתיב לזרעיך אתן את הארץ הזאת כשיהיה לו זרע ועכשיו שכבר נולד יצחק שפיר קאמר אברהם אטלנה מן הדין והכוונה יצחק בני יטלנה לקבור את אמו וזהו שסיים רש"י והביא פסוק זה שאמר בה לזרעך אתן את הארץ ולא הביא פסוקים אחרים שהובטח בם אברהם לך אתננה וגו' מפני שהבטחתו לא היתה אלא כשיהיה לו זרע דכתיב לך ולזרעיך וגומר:

פסוק יג

רש"י מוכן הוא אצלי הלוואי נתתיו לך כבר ע"כ לשון הרא"ם מה שכתוב הלוואי נתתיו כבר לא הבינותי כי תחלה כתב הלוואי ותשמעני ואח"כ כתב הלוואי נתתיו עכ"ל וכתב עליו הרג"א הרא"ם הבין הלואי ונתתי הוא פי' לו ואינו כן עכ"ל. ואני אומר שעל כרחך כן הוא שדעת רש"י לומר במ"ש הלואי נתתיו לך מפני שהוא מפרש מלת לו מושך עצמו ואחר עמו כלומ' והוא כאלו אמר לו שמעני ולו נתתי שאם היה דעת רש"י באומרו הלואי נתתיו מפני שקשה לו למה אמר לשון נתתי שהוא עבר במקום הוה ולכך מפרש שפירוש הלואי ונתתי הרי בעבור הקשי' הזאת כבר פירש רש"י על נתתי מוכן הוא אצלי כלומר לכך אמר עבר בלשון הוה לומר לו שכבר מוכן הוא אצלי וכאלו כבר נתתיו הוא שאם לא היה מוכן לא שייך לומר הרי הוא כאלו נתתיו כי עפרון לא יאמין לו ולא יתן לו את השדה אם אינו מוכן עד שיתנו לו שמא לא יהיו לו מעות ליתנה לו מה שאין כן אם הוא מוכן אצלו דלא דמי להשדה נתתי שאמר עפרון ופרש"י הרי הוא כמו שנתתיה לך מפני שהשדה היה לפניהם ולא היה חסר רק הנתינה במתנה מה שאין שייך לומר

כן בכסף שהיה עדיין בתיבתו של אברהם ושמא עפרון לא יאמין ואם כן מה צריך רש"י ז"ל לחזור ולומר הלואי נתתיו אם לא מפני שהוא מפרש דלו קאי ג"כ על נתתי וכאלו אמר הלואי ותשמעני והלואי נתתיו ועל זה כתב הרא"ם לא הבינותיו והדין עמו דמנ"ל לרש"י דלו קאי ג"כ על נתתיו דלמא לא קאי אלא על שמעני ופי' נתתיו ר"ל מוכן הוא אצלי ולא הלואי נתתי:

פסוק טז

רש"י עפרן חסר וי"ו לפי שאמ' הרבה ואפי' מעט לא עשה עכ"ל והקשה הרג"א וז"ל וא"ת שאברהם נתן הכסף במשקל גדול לעפרון מה היו לו לעשות וכי יאמר תן לי שקלים קטנים ותירץ מפני שאמר עפרון ד' מאות שקל כסף ולא הוה ליה לומר רק ד' מאות שקלים כדכתיב שקלים יתן לאדוניו אלא שאמר שיהי' כסף מלא במשקל שלהם ולפיכך כתיב וישקול אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת שיובן מדבריו שקלים גדולים שכספם מלא לכך נתן לו שקלים גדולים עכ"ל. ונראה לי שקושייתו אינו קושיא ותירוצו אינו נכון הקושיא אינה קושיא דוודאי כיון שהאריך הכתוב לומר עובר לסוחר וכתב בתחלה עפרן חסר הודיענו הכתוב בזה שאברהם לא נתנם לו מרצונו הטוב רק עפרון הכריחו שלא רצה ליקח ממנו שקלים אחרים וזהו שאמר רש"י מתחלה אפי' מעט לא עשה ותירוצו אינו נכון שמה שאמר עפרון ד' מאות שקל כסף הוצרך לומר כן להגדיל האהבה שסיים ביני וביניך וגומר שפירושו בין שני אוהבים כמונו כו' כלומר אפי' הם כסף מה הם חשובים בין שני אוהבים כמונו כו' ומה שסיים בדבריו ולפיכך כתיב וישקול אברהם לעפרון את הכסף אשר דבר באזני בני חת וגו' משמע שהוא מפרש שהנסתר ממלת דבר קאי על עפרון וזה נ"ל ג"כ אינו נכון שמשמעות הכתוב משמע דאשר דבר קאי על אברהם והכוונה את הכסף אשר דבר באמרו בכסף מלא יתננה לי שלם כל שויה כן עשה כלומר שלא היתה שוה יותר ממה שנתן לו ולא שמעינן שאברהם קיים דבריו ועפרון לא קיים ואחרי כן סיים הכתוב ואמר ועוד לא קיים עפרון את דבריו שהוצרך אברהם לתת לו ארבע מאות שקל כסף עובר לסוחר וקאי הכל על מה שכתב בתחלה וישקול אברהם לעפרן חסר וי"ו ואי משום דכתיב את הכסף אשר דיבר באזני בני חת שזה כתיב גבי עפרון אינו כלום דגבי אברהם ג"כ כתיב וידבר אל עפרון באזני עם הארץ ובני חת ועם הארץ חדא נינהו:

פסוק יז

רש"י תקומה היתה לו שיצא מיד הדיוט ליד מלך עכ"ל: אבל אינו לשון קניין וקם לאברהם למקנה כמו וקם הבית לצמיתת לקונה כיון שחלקו הכתוב לשני פסוקים ופסוק הטעמים הם מסיני ש"מ שאין ויקם דבוק למה שאמר לאברהם למקנה אלא מלתא באנפי

נפשיה הוא ועל כרחיך אין לו פירוש אחר אלא תקומה היתה לו ואין להקשות א"כ פסוק שאחריו לאברהם למקנה מה ענינו לכאן ואיך יחובר ועל מה קאי דה"פ ויקם השדה וגומר תקומה היתה לו כו' ומה היא תקומתו כיון שהיתה לאברהם למקנה ויצא מיד הדיוט ליד מלך שהוא אברהם אבל אם היה לאדם אחר למקנה לא היה לו תקומה וזהו שסיים רש"י ואמר ופשוטו של מקרא כו' כלומר אבל לפי פשוטו של מקרא שאין חוששין לפיסוק טעמים יהיה הכל עניין אחד ויהיה פירוש ויקם לשון קניין דקאי על לאברהם למקנה כמו וקם הבית וגומר:

פרק כד

פסוק ח

רש"י רק את בני וגומר רק מיעוט הוא בני אינו חוזר כו' פי' דאל"כ רק למה לי וכתב הרג"א ומ"ש זה לעבד כדי שיגיד זה להם שיהיו בניהם מותרים לבא אליהם ולא יהיו אסורים לצאת ח"ל ולפיכך לא ימנעו מלהשיא להם עכ"ל אבל דוחק הוא שהרי לא מצינו שהגיד העבד זה להם ויצאו דברי אברהם לריק לכך נ"ל שהוצרך להגיד זה לעבד שהיה אברהם מתייירא שמא לא ישתדל העבד בזה השתדלות רב להביא ליצחק אשה מארץ אחרת לארץ כנען כי יחשוב כל השתדלות יהיה לריק שהרי כבר אמר הש"י לאברהם כי גר יהיה זרעיך בארץ לא להם וגומר ויחשוב העבד שלא תהיה סבה גדולה יותר מזה שיבאו זרע אברהם לארץ לא להם כי אם על ידי שישא יצחק אשה לשם ואברהם לא ירגיש בזה להעלותו על לבו וישתדל השתדלות כנגד גזירת הש"י לכך גלה לו אברהם אל תחשב כן כי גם אנוכי יודע וזוכר את הגזירה אבל אודיעך כי אפ"ה בני לא ישוב שמה והגזירה תתקיים בבן בני:

פסוק י

רש"י שטר מתנה כתב ליצחק והקשה הרא"ם איך העביר נחלה מישמעאל ובני קטורה וכבר אחז"ל לא תהוי מעבורי אחסנתא והרי קיים אאע"ה כל התורה כולה ואפי' עירוב תבשילין ותירץ שאני הכא דכתיב כי ביצחק יקרא לך זרע והרג"א תירץ שאני הכא שכבר אמרה לו שרה כי לא יירש זה עם בני עם יצחק ע"כ ופירושו ואמר לו הש"י כל אשר תאמר לך שרה שמע בקולה דאל"כ מאי אולמיה דשרה מאברהם שאמרה לו לא יירש זה וגומר אבל קשה לי תינח ישמעאל שראתה אותו מצחק עם יצחק אבל שאר בני קטורה מאי איכא למימר אלא מחוורתא כדשני הרא"ם עוד הקשה הרג"א וז"ל אדרבה יש לתמוה מה שנתן מתנות לבני הפילגשים והיה מעביר נחלה מיצחק ותירץ שמא היינו שפירש רש"י שם טומאה מסר להם כלומר שלא נתן להם שום דבר עכ"ל ואני

תמיה עליו מאוד חדא איך לא הרגיש דלפי תירוצו שתירץ ראשונה שהרי אמרה שרה לא יירש כו' לא יקשה כלל מבני הפילגשים שהרי שרה לא אמרה כן אלא על ישמעאל כמו שכתבתי ועוד וכי אסר לאדם ליתן מתנות לשום אדם בחייו דאין מאמר לא תהא מעבורי אחסנת' נאמר אלא במותו ועוד שמשמעות לא תהא מעבורי אחסנת' לא נאמר אלא בקרקעות ושמא אברהם לא נתן אברהם לבני פלגשים רק מטלטלין וכסף וזהב וכן משמע מדכתיב וישלחם וגומר ובמטלטלים אין בהם משום עבורי אחסנת' משום שלא ישנה אדם בן בין הבנים וזה לא שייך להקשות על אברהם למה שינה שהרי גם יעקב לא קיימו אלא שאנו למדין אותו ממעשה דיעקב וגבי אברהם עדיין לא נאסר ומה שפרש"י שם טומאה מסר להם לא שקשה לו קושייתא דאיעבורי אחסנתא רק קשה לו והיכן היה לו מתנות לאברהם לתת לבני הפילגשים שהרי כבר נתן את כל אשר לו ליצחק לכך פירש שם טומאה מסר להם ולא נתן להם כלום כי זה לא נתן ליצחק דלא צריך להם וחולין הם לו והוא קדש:

פסוק יד

רש"י הוכחת ביררת לא מלשון תוכחה וכתב הרא"ם וא"ת למ"ד בפרק ארבע מיתות כל האמור בפ' מכשף בן נח מוזהר עליו והיאך ניחש ותירץ כבר הקשו התוספת בפרק גיד הנשה על זה ותירצו דההוא תנא סבר שלא נתן לה הצמידין עד שהגידה לו בת מי היא כו' עכ"ל אבל קשה לי שהרי מ"מ עדיין לא יצא מידי ניחוש שאעפ"י שהגידה לו היאך נתן לה שמא לא יתננה לו אלא סמך על ניחושו שיתנו לו וצ"ע בתוספת ואפשר לי לומר שזה אין נקרא ניחוש כלל שוודאי אם יקח אדם סימן במעשה אחד וסומך עליו שיהיה כן עניין אחר להבא ועושה עליו מעשה זהו נקרא ניחוש אבל אליעזר לא לקח זה לסימן על עניין להבא שאם תאמר שתה שוודאי יתנו לו ע"י סימן זה רק הוא לקח עניין זה לסימן על דבר שעבר לומר שוודאי זאת היא שכבר יצא עליה הכרוז ארבעים יום קודם יצירתה שהיא בת זוגו של יצחק ואין זה ניחוש אלא חשב ודאי לפי שיצא הכרוז עליה לפיכך נזדמנה לו בסימן זה שהיא ג"ח להיות לו לגילוי מילתא שהיא ראויה לו ע"י הכרוז ואפי' נתן ואח"כ שאל אין כאן ניחוש ודיקא נמי מדקאמר אותה הוכחת וגומר ולא אמר אותה יתנו לעבדך וגומר אלא ה"ק ואם תאמר שתה וגומר וודאי היא אותה שהוכחת ובררת כבר ע"י הכרוז שיצא כבר ובה אדע וגומר אבל וודאי הלוקח סימן בדבר אחד על דבר שאין שייך עליו לומר כבר נגזר אלא תלוי בבחירה לאותו וודאי יקרא ניחוש ונ"ל דה"ה ביונתן שהוא היה בדבר מלחמה בדבר גדול כזה ודאי כבר יצאת הגזירה מלפניו ית' ואין זה תלוי בבחירה לקח לו יונתן דבריהם לסימן על הגזירה כי סמך פיהם יכשילם על

ידי הגזירה ותהי לו לגילוי מלתא במה שעבר כעין שריית שכינה והצלחת רוח אלוקים עליו נ"ל:

פסוק טז

רש"י בתולה ממקום בתולים ע"כ הקשה הרג"א וא"ת והלא פחותה מבת שלש היתה ובתוליה חוזרים ולמה צריך לעדות זה כו' עכ"ל אבל נ"ל שאינה קושיא כי הכתוב יעיד שלא נבעלה מעולם ולא נטמאה כי לא הפקירה עצמה כמו שיעיד ואיש לא ידעה כמו שפרשתי:

פסוק יט

רש"י אם כלו די סיפוקן ע"כ הוצרך רש"י לפרש זה כדי שלא נבין עד אם כלו ר"ל עד שיכלו לשתות כל המים מן הבאר כמו ויכלו המים מן החמת דגבי ישמעאל וזה לא שייך לומר כאן כי איך ישתו כל המים של באר מקור נובע מים לכך מפרש שכוונתה בכלו לשתות דיסיפוקן נ"ל:

פסוק כב

רש"י בקע רמז לשקלי ישראל כו' עכ"ל נ"ל שדקדק רש"י זה מדלא כתיב ויקח האיש נזם זהב ויתן על אפה ושני צמידין וגומר אלא רמז הכתוב בזה שלא היה חושש לתת לה מתנה מרובה רק לרמז בה עניינים ואף על פי שבוודאי היא לא הבינה ולא ידעה מכל מקום אפשר לו לומר שעשה זה כדי לעשות מעשה שיחזק הצלחת דרכו כלומר שזאת היא שתהא האשה אשר הוכיח ה' ליצחק כי כן מצינו בהרבה ענייני נבואות שתתחזק ותתקיים הנבואה ע"י מעשה שעשה הנביא כעניין ויאמר לו ירה ויור דאלישע והרבה כיוצא בזה דוק ותמצא והוא סוד מסודות הנבואה שיעורר הכוחות העליונות כן הוא רצה לעורר עליה כוחות העליונות שתזכה ותהא מוכנת לזיווג הקדוש הזה והבן ובזה מתורץ גם כן הקושיא שמקשין למה נתן ואחר כך שאל כי אעפ"י שסמך על זכותו של אברהם והיה בטוח בו כמו שפי' רש"י מ"מ מה לו ולצרה למה נכנס לכל זה מה היה מזיק לו שהיה שואל תחלה ואחר כך יתן והיה טוב יותר אבל לדידי אין זה קושיא כי אם היה שואל תחלה ואח"כ נותן לא היה נתנה מקום להתעוררותו כי היתה מתנתו בסמיכות הדעת אחר ששאל וידע בת מי היא ועל זה סמך ולא על כוונת התעוררות אבל כשנתן ולא שאל היתה מחשבתו וכוונתו יותר מדובקת למעלה בהתעוררותו בדרך תחנה ובקשה ויותר פועלת התדבקות כוונתו ומחשבתו והתעוררותו והמשכיל יבין:

פסוק כט

רש"י למה רץ ועל מה רץ וגומר ע"כ. מפני שקשה לרש"י מלשון הכתוב שכ' ויהי כראות אחר וירץ וגו' משמע שאחר שרץ אל האיש וגו' ראה את הנזם וזה אינו אמת שהרי ראה

אותה בעודנו בביתו קודם שרץ לפיכך היה לו לפסוק להפך ולומר ויהי כראות וגומר עד כה דבר אלי האיש ואח"כ וירץ וגומר ועל זה אמר רש"י שהכתוב בעצמו רוצה לגלות לנו בזה טעם הריצה למה וירץ כלו' הכתוב עצמו מפרש אחר שאמר וירץ ואמר למה וירץ למה לא נשאר בבית ולפי שזה היה נשמע ג"כ אם היה כתוב אחר ויהי כראות וגומר מ"מ רוצה לפרש על מה רץ כלומר מה היה תכלית רציתו זאת ועיקר כוונתו כלומר בסיבת תכלית הריצה הזאת נוכל לומר שני טעמים או לכבדו כאורח או בשביל הממון ועל זה אמר רש"י שאם היה כתוב אחר ויהי כראות וגומר היינו חושבין שהיה בהול לקיים מצות הכנסת אורחים ולכבדו נתכוין אחר ששמע דברי רבקה שאיש נכבד הוא לכך הקדים וירץ לסמכו לויהי כראות וגומר ולומר שנתן עיניו בממון לא לכבדו:

פסוק סז

רש"י שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק כו' יש מקשין למה השמיט רש"י את הרביעי שאמרו בב"ר שכל זמן ששרה קיימת היה ביתה פתוחה לרווחה כו' והרג"א תירץ ע"ד הדרש והכוונה ואין זה פשוטו אבל נ"ל שאין זו קושיא כלל שהרי כבר ידעת שאין דרכו של רש"י להביא אלא מה שהוא קרוב לפשוטו של קרא ולפי פשט הכתוב אין זה שייך לומר כלל כאן דבשלמא אילו השלשה שהביא רש"י נר דלוק וברכה מצויה וענן קשור כולם שייך לומר עליהם שחזרו מיד כשבאת רבקה אל האהל אעפ"י שעדיין לא לקחה יצחק בנישואין חזרו אלו הג' דברים אבל להיות ביתה פתוח לרווחה לפרנס עניים לא שייך לומר קודם נישואיה שעדיין לא שלטה בנכסי יצחק כי לא הכניסה לביתו עד אחר הנשואין ולפי שהאהלה שרה אמו שדרשו בו והנה היא שרה אמו כתיב קודם ויקח את רבקה שפירושו שנשאה על כרחך לא שייך לומר והנה היא כשרה אלא באלו השלשה ולמה שבב"ר אמרו גם כן ביתה פתוח לרווחה כו' אין כוונתם לומר כן אלא לאחר נישואיה שהיתה שילטת בנכסי יצחק וברשותו אלא שסמכו על זה הפסוק של היא שרה אמו על דרך הדרש:

פרק כה

פסוק ו

רש"י הפלגשים חסר כתיב שלא היתה אלא פילגש אחת ע"כ. הרא"ם והרג"א דחקו ליישב מ"ם הרבים כיון שלא היתה אלא פילגש אחת ונ"ל דלא קשי' מידי דוודאי חסרות היו"ד מורה שלא היתה אלא פילגש אחת מ"מ לא רצה לכתוב ולבני הפילגש בלשון יחיד כיון שנשאה שני פעמים אחת בחיי שרה ואחת עכשיו אחר מיתתה לכך כתב לשון רבים כאלו הי' שתי פילגשים:

פסוק ז

רש"י בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה' בלא חטא ע"כ: יש מקשין דהא גבי ישמעאל גם כן כתיב בהאי גוונא מאת שנה ושלשים שנה ושבע שנים והתם אי אפשר למדרש כן ונ"ל דהכא מאשר חי נפקא דמדכתיב אשר חי משמע שכולן שוין לטובה ואי אפשר לומר לטובות חיי העולם הזה שהרי הושלך לכבשן האש והיה במשמר כמה שנים לפי המדרש לכך פרש"י שכולן שוין לטובת הצלחת הנפש. ומה הוא שיויין בן ק' כבן ע' ובן ע' כבן ה' לחטא שהוא טובת הצלחת עולם הבא:

פסוק ט

רש"י מכאן שעשה ישמעאל תשובה והוליך את יצחק לפניו כו' ע"כ: ואין להקשות שמא משום שהיה יצחק בן הגבירה הוליכו לפניו שזה אפילו הרשעים עושים לזהר בדרך ארץ מפני בשת הבריות דאם כן יצחק וישמעאל למה לי לא היה לו לכתוב אלא ויקברו אותו בניו וגומר וכ"ת הייתי אומר כל בניו קברו אותו מנ"מ אם היינו אומרים כל בניו אפי' כל בני קטורה קברו אותו או קצת מבניו והם יצחק וישמעאל דבשלמא גבי ויקברו אותו עשו ויעקב בניו אתא לאשמועינן רשעתו של עשו שלא עשה תשובה שכן דרך התורה לגנות את הרשעים ברשעתן אבל הכא מה צריך לומר יצחק וישמעאל וכי ללמדינו ששמר ישמעאל דרך ארץ להוליך בן גבירה לפניו אתא לאשמועינן אלא ללמד שעשה ישמעאל תשובה אתא לאשמועינן וגם זה לא משום שבחו של ישמעאל אתא לאשמועינן אלא להורות לנו שמת אברהם אפילו בשיבה טובה זו דבלאו הכי מאי צריך לאשמועינן שעשה ישמעאל תשובה מאי נפקא לן מינה בתשובתו כיון שלא היה צדיק: סליק פרשת חיי שרה. ברוך לאל בורא.

פסוק יט

רש"י יעקב ועשו האמורים בפרשה וע"י כו' נ"ל שהוצרך רש"י לומר יעקב ועשו ולהסמיך לו מיד וע"י כו' ולא כתב תחלה הפסוק של אברהם הוליד את יצחק ועליו יאמר ע"י כו' כדרכו בכל מקום מפני דבלא פי' יעקב ועשו היינו יכולין לומר שפירש אלה תולדות יצחק ר"ל זהו לידתו של יצחק ממי שנולד הוא ממנו כמו כל לתולדותם למשפחותם דבפ' במדבר בפקודים שפירושם לידתם ממי שנולדו הם בני ראובן או שמעון כו' ועכשיו לא בא הכתוב לייחס אלא את יצחק מאין הוא נולד ולומר שהוא בן אברהם ולפי זה לא היה צריך לפרש שמפני ליצני הדור הוצרך לכתוב אברהם הוליד את יצחק אלא לגופיה ליחס את יצחק אתא לאשמועינן ושלא נאמר מה שקראו בן אברהם הוא מפני שגדלו בביתו כמו ותהי לו לבת דאסתר לכך פירוש תחלה יעקב ועשו האמורים בפרשה משום דס"ל לרש"י שהוא דומיא דואלה תולדות ישמעאל דלמעלה שלא בא הכתוב לייחס אלא

הבנים ולא האב הראשון ולכך מקשה רש"י מיד וא"כ למה כתב אברהם הוליד את יצחק ומשני ע"י כו':

פסוק כב

רש"י עוברת על פתחי ע"ז עשו מפרכס לצאת ד"א מתרוצצים זה עם זה ומריבין בנחלת שני עולמות עכ"ל: לשון הרג"א על עשו מפרכ' לצאת וא"ת לפי' שהיה עשו מפרכ' לצאת והלא אין יצר הרע באדם אלא מעת שנולד שנא' לפתח חטאת רובץ ולקמן פרש"י מן המעיים הם נפרדים זה לרשעו וזה לתומו ולא בעודם בבטן עכ"ל וז"ל על מריבים בנחלת שני עולמות יש מקשין למה היה עתה מריבים בתוך הבטן בשני עולמות שאם אחד ינצח וכי השני יקח ממנו את העולם בבטן ועוד עולם הבא אשר יחפוץ ויבחר בו השם הוא הקדוש ויקרב אותו לו עכ"ל והביאו לזה מפני שהוא הבין לשון מריבין בנחלת שני עולמות שהיו מריבין זה עם זה ממש שכל אחד אמר לחבירו אני אנחל כל השני עולמות ואתה לא תנחל כלום ומתוך כך באו לידי הכאה ורציצה ממש ומפני אלו הקושיות סבב פני הדברים לעניינים עמוקים טבעיים אשר לפי דעתי אין כאן מקומם ואמר על הקושי' הראשונה וז"ל ונראה דהיינו דווקא שאין האדם חוטא ביצר הרע להיות מתאוה לחטוא קודם שנולד שאין יצר הרע בא אלא אחר הלידה אבל כאן מה שעשה עשו לא בשביל יצרו אלא מפני שהיה עשו רוצה לצאת לשוב אל מינו וטבעו שכל דבר מתעורר אל טבעו וכן יעקב כו' עכ"ל ובאמת תמהתי ונפלאתי מאד על דברי הרב הזה הפלא ופלא שאם כדבריו היה עשו מתאוה לע"ז בטבעו בלא יצר הרע וכן יעקב בהפך ממנו בלא יצר טוב אלא בטבע חלילה שא"כ רשעותם של בני אדם וצדקתם יבא להם בטבע וא"כ שכר ועונש למה מאחר שכל אחד הוטבע כן בבטן אמו זה לצדקו וזה לרשעו ודוחק לומר שבצדקת ורשעת יעקב ועשו היו משונים משאר הצדיקים והרשעים גם על הקושיא שנייה על הבנתו שהבין דברי רש"י לפי כוונתו במריבה יש לתמוה איך שייך לומר שכל אחד יאמר לאחיו אני אנחול שתי עולמות ואתה לא תנחל כלום וכי כל אחד יחשוב שלו לבדו נבראו כל העולמות ואין לאחר אתו היד ה' תקצר לתת לכל צדיק וצדיק מדור לפי צדקו ולכל רשע ורשע לפי רשעתו מדורו ועולמות אין מספר לפי צדקתו ורשעתו ואפילו יהיו צדיקים הרבה אין מספר ולמה יאמר אחד לחבירו אתה לא תנחל כלום ועוד שאף אם הוא לא ינחל הלא כמה צדיקים שהיו לפניהם ולאחריהם והם וודאי ינחלו חלקם. לכך אני אומר שכל הדברים כפשוטן הם וכל אחד היו שני יצריו עמו בבטן אמו ובחר במחשבתו זה בורר הטוב וזה בורר הרע שגם בחירתם היה עמהם וכל אחד היה בו שכל ודעת לבחור לו הטוב והרע ונשארו השכר והעונש במקומן ובחרו להם כל אחד חלקו

כמו שעשו אח"כ אחר שיצאו לעולם הזה זה הטוב וזה הרע בעודם בבטן ואשתמיטתיה להרב הזה מה שאמרו ז"ל פ"ג דנידה דרש ר' שמלאי למה הולד דומה במעי אמו כו' עד ומלמדין אותו כל התורה כולה שנאמר כו' עד וכשיצא לאויר העולם בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכח ממנו כל התורה כולה שנאמר לפתח חטאת רובץ הרי שבעודנו בבטן לומד כל התורה כולה וכיון שיכול ללומדה ודאי יש לו שכל ג"כ לבחור בטוב ולמאוס ברע ע"י היצר הטוב שבו וממילא ג"כ איפכא ועל כיוצא בזה אני אומר נאמר נזיר אלקים מבטן דגבי שמשון וכן בבטן ידעתיך דירמיה והכוונה שהם בעודם בבטן כשלמדו כל התורה היה להם הבחירה לבחור כל אחד הטוב בעיניו בחר זה בנזירות וזה במעשי' הראוים לנביא וה"נ יעקב ועשו כשלמדו התורה בבטן אמם בחר יעקב בתורה ולכך כשעברה בבתי כנסיות ומדרשות היה יעקב מפרכס לצאת לקיים מחשבתו ובחירתו וכן עשו לפני בתי ע"ז והכל במחשבתם ובכח יצרם שהיה להם בעודן בבטן זה טוב וזה רע אלא שאח"כ בשעת הלידה סטר להם המלאך על פיהם ושכחו מחשבתם הראשונה ובא להם היצר הרע המעשיי המסית האדם לעשות המעשים הרעים ועל זה נאמר לפתח חטאת רובץ אבל קודם לכן היה להם היצר המחשבי ומה שהביא לו הרב לראייה לדבריו ממה שפרש"י גבי ממעייך יפרדו מן המעיים הם נפרדים זה לרשעו וזה לתומו ודקדק הרב ולא בעודם בבטן התמיהני עליו מאד שלא דקדק בדברי רש"י אדרבה דברי רש"י הם סותרו כי אם היה מפרש רש"י כשיצאו מן המעיים יהיו נפרדין זה לרשעו וזה לתומו הוה משמע כדבריו כשיצאו ולא בעודם בבטן אבל לשון רש"י הוא עושה מלת יפרדו בינוני ואמר מן המעיים הם נפרדים משמע אדרבה בעודם במעיים הם נפרדים זה לתומו וזה לרשעו וכמו שכתבתי וכן פירש הרא"ם דברי רש"י ועוד אפילו לפי דבריו כמו שהבין הוא אין ראייה לדבריו כי מה שיש לדקדק מדברי רש"י מיציאתם מן המעיים ולא קודם לכן ה"פ מן המעיים הם נפרדים זה לרשעו וזה לתומו כלומר מן המעיים יתפרדו במעשים אבל קודם לכן בבטן היו נפרדים במחשבה ומעתה גם הד"א שפרש"י שהיו מריבים בנחלת שני עולמות לא קשיא כלום שאין הכוונה מריבין שזה אמר אני אנחל כל העולמות ואתה לא תנחל כלום וכן השני כי וודאי לא היו מריבין על זה בעבור הנחלה בעודם בבטן אבל מריבים ר"ל אחר שלמדו התורה מן המלאך והיו נושאין ונותנין זה עם זה במה יבחרו שינחלו שני העולמות זה יאמר במעשים הטובים כפי מחשבתו וזה יאמר כפי מחשבת רשעתו שהרי גם הרשעים נותנים פני הראות למעשיהם ויאמרו לא פעלנו און ושלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך וזהו לשון מריבין ע"ד כי ידברו את אויבים בשער שר"ל נושאים ונותנין בתורה ולפי שהנושאים ונותנין בתורה דרכם להתנועע כן

הם בבטן בעת המשא והמתן היו מתנועעים וזו היא הרציצה שבקרבה ונ"ל דהכי דייק לישניה דרש"י וכן הוא בב"ר שאמר שהיו מתרוצצין ומריבין כו' כלומר שהיו מתרוצצים ומה היא הרציצה שהיו מריבין כו' ר"ל נושאין ונותנין כו' כי כן הדרך שמתנועעים תחלה כשרוצין לישא וליתן בדבר מה אבל לפי מה שהבין הוא הפירש שהוא ריב ממש היה לו לומר שהיו מריבין ומתרוצצים כו' שכן דרך המריבין מריבין תחלה ואח"כ יבואו לידי הכאה ורציצה וזה נ"ל ברור ולא הוצרכו חז"ל להראות כאן הפלגת חכמת הטבעיות כמו שאמר הר' הג"א:

פסוק כג

רש"י ע"י שליח נ"ל דדייק זה רש"י מדכתיב ויאמר ה' לה ולא כתיב ויאמר לה ה' שכן דרך לשון הפסוק משמע דהאמירה לא היו לה אלא לאחר שיאמר לה ועוד אם היה פירושו של לה לעצמה אמר למה לא אמר לה מיד שאמרה אם כן למה זה אנכי קודם שהלכה לאחרים לדרוש את ה' אלא על כרחך לא אמר לה אלא לאותו נביא שהלכה אליו לדרוש אמר והוא שם והוא אמר לה:

פסוק כה

רש"י כאדרת שער מלא שער כטלית כו' הוצרך רש"י לומ' זה שלא נטעה לומר כאדרת הוא דבוק לשער כאילו אמר כאדרת של שער וזה איני כי אדרת שם הוא ואינו דבוק:

פסוק כז

רש"י ואח"כ יצא אחיו שמעתי מדרש אגדה כו' וכתב הרג"א הוקשה לרש"י למה יצא זה אחרון ולא ראשון ותירץ שמעתי כו' ולפי שיצא מטיפה ראשונה יצא אחרונה ונ"ל שאין זה נכון כי מה שייך להק' למה יצא זה אחרון כך היה המעשה ע"כ כשיולדו תאומים צריך לצאת אחד ראשון ואחד אחרון ואין שואלין הסיבה למה זה אחרון וזה ראשון דא"כ גם על ויצא ראשון היה לו להקשות למה יצא זה ראשון ולא אחרון ועוד אם כדבריו שעל כל תאומים שייך להקשות למה יצא זה ראשון וזה אחרון והסבה בכולן הוא משל לשפופרת שפיה קצרה כו' א"כ על התאומים הראשון שבתורה והם קין והבל דק"ל שתאומים היו וכן משמע הלשון דכתיב ותוסף ללדת את אחיו את הבל ולא כתיב הריון בנתיים וע"כ אמרו רז"ל עלו למטה שנים וירדו שבעה ומשמע שילדה קין ראשונה והבל אחרונה היה להם להקשות ג"כ למה יצא זה ראשון וזה אחרון והיה להם לומר עליהם משל השפופרת כו' ועוד שלשון צא ולמד משפופרת כו' הוא סותר מה שהתחיל בדין היה אוחז בו לעכבו שהרי טבע השפופרת כן הוא והיאך רצה לעכבו לכך נ"ל דלישנא דקרא דוחקיה שק' לו לרש"י על הפסוק שאמר ואח"כ יצא אחיו וגומר דלאו רישיה סיפיה הוא שכיון שבתחלה התחיל לומר ויצא הראשון וגומר היה לו לומר אחריו ויצא

השני וידו אוחזת וגומר א"נ כיון שאמר כאן ואחרי כן יצא וגומר היה לו להתחיל למעלה ולומר ויצא האחד בראשונה ואז היה נופל עליו לומר ואחרי כן יצא אחיו וגומר ועל שינוי הלשון הזה אומר רש"י שמעתי מדרש אגדה הדורשו לפי פשוטו כו' כלומר דלפי המדרש הזה יתורץ הכל כפשוטו שהכתוב אתא לאשמועינן שבכוונה ובדעת אחז יעקב בעשו ולא שהיה כך במקרה ולסי' בעלמא שכתוב אח"כ והכי יהיה פירושו דקר' ואחרי כן יצא אחיו כלומ' בטבע היה שיצא באחרונה צא ולמד משפופרת שפיה קצרה כו' ואעפ"כ וידו אוחזת וגומר כלומר וזה אינו לפי הטבע דלפי הטבע למה יאחז בו הטבע כן נותן שיצא האחרון כולו ראשון בלי עיכוב והשני כולו אחרון כמו שהוא המשל בשני אבנים שאין זה מעכב את זה אלא יעקב דבר אתו משפט בכוונה ובדעת יאמר שיהא ראשון ללידה כמו שהיה ראשון ליצירה ואעפ"י שאין זה מדרך הטבע יש לי זה מכח הדין הסותר את הטבע כי ידע שכל עניין יצירתם בהשגחת הנס היתה ולא בטבע שהרי רבקה עקרה היתה וזהו שדקדק המדרש בלשונו בדין היה אוחז בו לעכבו כלומר בדין ולא בטבע אלא שהש"י לא רצה לשנות לו הטבע בזה מכל וכל להוציאו ראשונה רק במקצת דהיינו באחיזת העקב שגם זה אינו מדרך הטבע של תאומים וכ"ש באלו שהיה לכל אחד שליא בפני עצמו דבוודאי היה ע"ד ההשגחה ואולי היתה כוונת הש"י בסי' זה שאין זה מספיק כו' להחזיק העניין והוא ע"ד מראה הנבואה כעניין שנאמר ויאמר לו ירה ויור וגומר וכן הוא כוונת פרש"י שפירש בפרשת ויצא גבי קפל הארץ תחתיו שתהא נוחה לכבש כו' וזה שכתב אח"כ בעקב עשו סי' שאין זה מספיק כו' ר"ל דאל"כ בעקב ל"ל וידו אוחזת בעשו מבעי ליה:

בא"ד רש"י ויקרא שמו יעקב הקב"ה ד"א אביו קרא לו יעקב על שם אחיזת יש מקשין מנ"ל לרש"י למדרש תרוייהו ויקראו ויקרא על כרחך חד מנייהו אורחא דקרא הוא ואין צריך דרשה אלא אחד מהם ונ"ל שאין זה קושיא כלל שקשה לו לרש"י מ"ש גבי בני יעקב שכולם קראו להם האמהות שם ותקרא שמו ראובן ותקרא שמו שמעון וכן בכולם דבשלמא ישמעאל ויצחק נקראו כן על פי הדיבור וכן לוי וא"כ ג"כ כאן למה לא קראה להם רבקה שמות לבניה על שם המאורעות שאירעו לה ברציצה ובדרישת השם כמו שעשו לאה ורחל על המאורעות ראובן כי ראה ה' בעניי יוסף אסף אלקים את חרפתי או יוסף לי בן אחר וכן כולם לכך פי' גבי ויקראו שמו עשו הכל קראו לו כן כלומר שקדמוה אחרים בקריאת השם הזה כי תכף שראוהו אחרים קודם שיכלה לקראות היא שם כמו שאכתוב בסמוך כבר קדמוהו הם לכך לא כתיב ותקרא וכן גבי ויקרא שמו יעקב ק' לו ג"כ שהיה לו לומר ותקרא לכך פי' הקב"ה כלומר גם זה היה על פי הדיבור כמו ישמעאל

ויצחק. ד"א אביו קרא לו כן על שם אחיזת העקב כלומר אביו הקדים אותה בקריאת השם הזה מפני שהוא ראה אחיזת העקב קודם שיכלה היא לקרות לו שם כי וודאי אשה היושבת על המשבר אינה יכולה לקרות שם לולד תכף אחר הלידה מפני חבלי הלידה שהם עדיין עליה זמן מה אחר הלידה ובתוך כך ראה יצחק את אחיזת העקב וקרא שמו על שם המעשה כמו שעשו הכל גבי עשו:

פסוק לא

רש"י בכורתך לפי שהעבודה בבכורות אמר יעקב אין רשע זה כדאי כו' עכ"ל וזה לשון רא"ם דאל"כ איך הותר לו ליעקב לעשות לו כן עכ"ל: וק"ל ולמה לא הותר לו ליעקב ליקח ממנו חלק הפי שנים אי משום אונאה הא יכולין לתקן האונאה דהא ק"ל בטור ח"מ סי' תכ"ז כשיאמר הלוקח למוכר חפץ זה אני יודע בו שהוא שוה מאתים ואעפ"כ איני נותן לך אלא מנה ועל מנת שאין לך עלי אונאה אין בו דין אונאה ומותר ושמא יעקב ג"כ אמר לו לעשו ודאי יודע אני שחלק הבכורה שלך שוה הרבה איני נותן לך אלא אלו נזיד עדשים ע"מ שאין לך עלי אונאה וכ"ש לדעת הראב"ע שאומר שיצחק אבינו לא היה עשיר ואי משום שהיה עשו רעב והיה אנוס הא ק"ל תלוי וזבין זביני זבינא ואי משום שהוא דבר שלא בא לעולם הא כבר תקן זה יעקב ע"י שהביאו לישבע לו והרא"ם עצמו מביא בסמוך האומר לחבירו מה שאירש מאבא מכור לך אם נשבע עליו הרי זה חייב לקיים לכך נ"ל דהכי מוכיח דבעבודה קמיירי מתשובתו של עשו שאמר לו הנה אנכי הולך למות שעל כרחך פירושו הוא שאמר לו יעקב חומר העבודה והשיב עשו א"כ שאני הולך למות עליה מה חפץ יש לי בה דאל"כ הולך למות למה לי שאם מפני הרעב הנה אנכי מת מבעי ליה כמו שפירוש הרא"ם עצמו בסמוך ומתשובתו זו שמעינן שאמר לו יעקב מכור לי את בכורת העבודה לפי שהעבודה בבכורות ועל זה אמר לו עשו מה טיבה של עבודה זו ואמר לו יעקב כמה אזהרות כו' והשיב לו עשו על זה הנה אנכי הולך למות כו' נ"ל:

פרק כו

פסוק ב

רש"י אל תרד כו' כמו שירד אברהם כו' מה שהקשה כאן הרג"א וז"ל וא"ת אברהם מי התיר לו לצאת אחר שצוה אותו הש"י להיות בארץ עכ"ל: נ"ל שאין זו קושיא דהיכן צוה לו הש"י שישב בארץ ולא יצא ממנה הרי לא אמר לו אלא לך לך וגו' אל הארץ אשר אראיך והכי עבר אברהם בארץ וראה אותה ואמר לו הש"י לזרעך אתן את הארץ הזאת הרי קיים ציויו שלא אמר לו הש"י להראותו לו אלא כדי לחבב בעיניו המתנה שיתן

לו ואח"כ היה לו רשות לצאת ממנה ע"י סיבת הרעב שהרי לא אמר לו הש"י מתחלה שישב שם הוא אלא זרעו ואעפ"כ וודאי בלא סיבת הרעב היה הדעת נותן שישב שם כיון שאמר לו הש"י לך לך וגו' למה יצא ממנה אבל בסבת הרעב וה"ה בסיבה אחרת למה לא יצא ממנה לא נצטווה על זה מעולם וזהו שפרש"י שם גבי ויהי רעב בארץ באותו ארץ לבדו לנסותו אם יהרהר כו' עד ועכשיו משיאו לצאת ממנה. ולא אמר עכשיו הוא רוצה להרעיבני אלא משיאו לצאת ממנה כי היציאה ע"י סיבה ודאי מותרת וכן חשב יצחק ג"כ ומה שתלה כאן ויצחק באברהם ואמר כמו שירד אברהם ר"ל שהיה דעתו לרדת למצרים ולא לארץ אחרת זה למד יצחק מאברהם ולא היציאה מצד שהיא יציאה כי חשבו שניהם שהוא מותרת ע"י איזה סיבה שיהיה ובאיזה ארץ שיהיה ואמר לו הש"י שאתה עולה תמימה כו' ולא שמיחה לו דווקא ארץ מצרים רק היציאה לבדה מה שלא היה כן באברהם:

פסוק ה

רש"י שמע אברהם בקולי כשניסיתי אותו: נ"ל דדייק לה רש"י זה מדכתיב שמע וגו' משמע שעשה מה שציויתיו והיכן מצינו שנצטוה אברהם על דבר דשייך לומר עליו שמע וגומר דאי על כלל כל התורה הרי לא נצטוה עליה אברהם אעפ"י שקיימה ה"ל אינה מצוה ועושה ולא שייך לומר עליו שמע וגו' ואי על המילה כבר היא נכללת במלת חקותי דכתיב בה חק אלא על כרחך על הנסיונות שצוהו קאי:

בא"ד רש"י משמרתי גזירות להרחקה כו' יש מקשים למה הזכיר שלא כסדר איך שייך לומר ששמר ההרחקות קודם לגוף המצות ומה שכתב כאן הרג"א שההרחקות באין מכח שכל והוי השגתם כמו מושכל ראשון וזה קודם להשגת המצות שהם מפי הש"י ודאי אינו נכון דהא סוף סוף אי אפשר לקיים ההרחקות אם לא יקיים תחלה גוף המצות ובכאן נאמר וישמור משמרתי מצותי וגו' לכך נ"ל שהוצרך לכתוב כן משמרת בתחלה כדי שתהא חוזר על כולם ומושך עצמה ואחרת עמה וכאלו אמר וישמור משמרתי משמרת מצותי ומשמרת חקותי ומשמרת תורותי דהא בכולם שייך לומר בהם הרחקות וכולם שמר וכתב הכתוב ששמר המשמרת שהם הרחקות של כולם וממילא שמעינן במכ"ש ששמר הגופיי של כל אלו:

פסוק ח

רש"י וישקף אבימלך ראהו משמש מטתו: הקשה הרא"ם מנ"ל דראה התשמיש שמא ראה גיפוף ונישוק ובה ידע שהיא אשתו. והונחו בקושיא והרג"א רוצה ליישבו בדוחק ואני אומר שיש לדקדק עוד על רש"י חלילה ליצחק אבינו שישמש מטתו בבית שאפשר ששכינים יראוהו אין זה דרך הצנועים אעפ"י שלא היה דואג עוד עליה מ"מ צניעות

אין כאן ועוד בעד החלון מה פירושו אם ר"ל חלון של אבימלך למה לי למימר לא היה לו לומר אלא וישקף אבימלך וירא וגו': ואני שמעתי דהכי פירושו דקרא ויתורצו כל הקושיות דבעד החלון פירושו חלונו של יצחק ולא שהניחו יצחק פתוח שיכלו לראות השכיני' דרך שם דוודאי דרך הצנועים להיות נשמרים מזה אלא אדרבה יצחק סתם החלון והשקפת אבימלך היה בסיבת סתימת החלון שראה שסתמו יצחק והבין דכדי לשמש בבית אפל סתמו או משום כדי שלא יראוהו השכינים ובעד פרושו בסבת ופי' וירא והנה יצחק וגו' ר"ל הבין ששמש מטתו כמו וירא וירץ לקראתם וירא בלק וגו' שכולם לשון הבנה הם ה"נ מתוך שסתם יצחק החלון הבין אבימלך דכדי לשמש מטתו סתם דאי משום גיפוף ונישוק אין צריך סתימא אפי' ביום לא משום בית אפל ולא משום ראיית השכינים ורש"י שאמר ראהו משמש מטתו ר"ל הבין כאלו ראהו כו':

פסוק טו

רש"י סתמום פלישתים מפני שאמרו תקלה הם לנו עכ"ל. וז"ל הרג"א דא"ל מפני שהיו מקנאין בו כמו הבארות האחרות שחפר דאם כן היה להם ליקח הבארות לעצמן ולא לסתום ומפני שהתרגום הוא טמונון פלשתאי דמשמע שהיו מטמינין אותן לעצמן ואם כן לא סתמום מפני הגייסות הבאות למלחמה רק לעכב לעצמן פירש כי טמונון הוא תרגום של סתמום עכ"ל ודבריו תמוהים מאד שאם כן תולה רש"י עצמו בחגורתו דמנ"ל שלא מפני שהיו מקנאין אותו סתמום שמא אדרבה מפני הקנאה סתמום ולכך תרגום המתרגם טמונון מפני שהיו מטמינים אותם לעצמו מפני הקנאה ומ"ש הכתוב סתמום פלשתים וימלאום עפר ר"ל שסתמו לו הדרך ומלאוהו עפר לשפוך סוללת כדי שלא יוכל יצחק לבא עליהם לשאוב מהם מים לשדותיו. דהא ע"כ צריך אתה לפרש כן לפי דבריו בהבנת פשט התרגום ובלא פי' רש"י שהרי פשט התרגום לפי דבריו משמע שהיו מטמינון לעצמן ואיך יאמר הכתוב סתמום וגו' אלא ע"כ כמו שפירשתי לכך נ"ל דמחוורת' דברי הרא"ם שאמר שאם מפני הקנאה סתמום ויקנאו אותו פלשתים ויסתמו את כל הבארות אשר חפרו וגו' מבעי ליה אבל מה שכתב אחר כך הרא"ם וז"ל ועוד אם סתמום תחלה בעבור שקנאו בו איך הניחוהו לחזור לפותחם כדכתיב וישב יצחק וכו' ויחפור את בארות המים וגו' עד כאן לשונו יש לדקדק גם כן אם מפני התקלה סתמום למה הניחוהו לחזור לפותחם כו' והרא"ם בעצמו תירץ בסמוך בשעה שסתמום היה להם מלחמה ואחר שהשלימו נתנו לו רשות לחזור ולחפור שאין כאן חשש תקלה אבל זה אינו נכון אף על פי שהשלימו יש לחוש לתקלה שמא יחזרו ויבאו גייסות פתאום ולא יהיה להם זמן לסתום ונ"ל דבשלמא שאם מפני התקלה סתמום בעוד שהוא היה דר עמהן

במקומן לא היה יכולת בידו למחות בהם כי מצד הדין באו עליו לומר לו הואיל ואתה דר עמנו במקומינו אין לך רשות לעשות לנו תקלה לתת מקום לגייסות כו' ואחר שיצא מהם לא אכפת ליה בתקלתם ולא היה בהם כח למחות בידו כי הוא היה משיב להם מה לי ולתקלתכם ומיחה בהם שלא לסתום כי עצום הוא מהם כמו שאמר לו אבימלך כי עצמת ממנו אבל אם מפני הקנאה סתמום ולא היה יכולת בידו למחות בהם אף על פי שעצם מהם איך הניחוהו אחר כך לפותחם שהרי בענין זה לא היה כח בידו למחות בהם מתחלה אף על פי שעצם מהם ולפי זה גרסינן בסמוך ופלשתים סתמום קודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרן. דגרסינן קודם בלא וי"ו ראשונה וה"פ ופלשתים סתמום קודם שנסע יצחק מגרר ור"ל בטענה סתמום מפני התקלה בעוד שהוא דר במקומן א"נ סתמום מיד אחר מיתת אברהם קודם בא יצחק לגרר כמשמעות הפסוק ויסתמום פלשתים אחרי מות אברהם ובעוד היות יצחק בגרר הניחם יצחק סתומים מפני זו הטענה אבל לאחר שיצא מגרר חזר וחפרן כי היו גם כן סמוכים לשדותיו ולדירתו בנחל גרר חוץ מן העיר ולא היה בידם כח למחות בידו מפני תקלתו כי מה לו ולתקלתם והוא אינו דר עמהם והוא עצם מהם וגם מן הגייסות לא היה מתייירא אבל הרא"ם גורם וקודם בוי"ו ופי' קודם שנסע יצחק מגרר היתה הסתימה וגם חזרת החפירה היתה קודם שנסע יצחק מגרר ולכך הוצרך לתרץ שאחר שהשלימו עמו הכל הניחוהו לחזור ולחפור שאז לא היה חשש התקלה וגם הוצרך לשבש סדר הפסוקים ולומר דקרא דוישב יצחק ויחפור וגו' דבק עם פסוק סתמום פלשתים וימלאום עפר ואיני יודע מי הכריחו לכל הדוחקים הללו ואי משום מובן הפסוקים שמשמעתן שהיו הבארות בגרר ולאחר שיצא יצחק מגרר למה לו ליצחק הבארות אשר שם זו אינה טענה כי בלי ספק היו הבארות חוץ לעיר סמוך לשדה להשקות מהן השדות ואם כן י"ל שהיו בין העיר ובין הנחל והיו סמוכין לנחל גרר כמו לעיר גרר ויבואו הפסוקים כולם על סדר נכון:

פסוק כו

רש"י ואחזת מרעהו ואל תתמה על תי"ו של אחוזת כו' לשון הרג"א ולא ידעתי למה לא פי' המ"ם נוספת ותהיה התי"ו תי"ו הסמיכות עכ"ל. ואיני יודע למה לא ידע וכי לא ראה הרב הציר"י שתחת המ"ם ואם היתה מ"ם הנוספת היה לה לינקד בשו"א כמו מ"ם דמבורך מרומם וכיוצא בהם ועוד שהרי הנקדנים שמו תחתיה המת"ג ואם היתה נוספת לא היה להיות תחתיה כלום רק שו"א אלא וודאי היא מ"ם המשמשת התיבה מורה על מה נ"ל:

פרק כז

פסוק מ

רש"י כאשר תריד ויהיה לך פתחון פה להצטער כו' פי' לא יאמר הכתוב כאשר תצטער על הברכות מיד ופרקת עולו שהרי עכשיו מיד היה מצטער על ברכות יעקב ולמה לא חזר בו יצחק מיד אלא ודאי ר"ל כאשר יהיה לך פתחון פה להצטער והוא כשיעברו ישראל על התורה ופרקת עולו וגומר:

פרק כח

פסוק ה

רש"י אם יעקב ועשו איני יודע מה מלמדינו עכ"ל: יש לתמוה שהיה לו לרש"י לומר זה גם על אחי רבקה איני יודעמה מלמדינו וכמו שהקשה רש"י על עצמו בתחלת זו הפרשה על פסוק בת בתואל אחות לבן וכי עדיין לא נכתב שהיא בת בתואל ואחות לבן כו' וכיון דידעינן כבר שהיא אחות לבן ממילא ידעינן שלבן בן בתואל הוא אחיה ולמה הוצרך לכתוב כאן אחי רבקה וכמו שהקשה רש"י בסמוך גם כן על אחות נביות ממשמע שנאמר בת ישמעאל איני יודע שהיא אחות נביות כו' שפירושו גם כן כיון דידעינן כבר דנביות הוא בן ישמעאל כדכתיב בכור ישמעאל נביות ממילא ידעינן דמחלת בת ישמעאל היא אחות נביות וא"כ גם על אחי רבקה היה לו לפרש מה מלמדנו או לומר איני יודע מה מלמדנו לכך נ"ל שכל הפסוק דאחי רבקה אם יעקב ועשו בא ללמדנו עניין אחד והוא זה שיש לתמוה על יצחק למה אמר ליעקב ליקח אשה מבנות לבן דווקא דמשמע שאסר לו בנות שאר משפחות בית נחור והם כל אחי בתואל עוץ ובוז וקמואל וגו' והרי אברהם אביו הכשיר את כולם כששלח אליעזר לקחת לו לאשה ואמר לו סתם כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולא פירש לו דווקא בנות בתואל לכך בא הכתוב להודיענו שמפני שהוא אחי רבקה אם יעקב ועשו שהיו שניהם בעיניו בחזקת צדקות וכשרות אפי' עשו כמו שפרש"י גבי כי ציד בפיו וגם עכשיו בשעת הברכה עודנו בחזקת כשרותו היה שהרי האמינו שלא יאכילנו נבילות כששלחו לצוד ציד כמו שפרש"י שם ואם לא היה אצלו בחזקת כשרות לא היה מאמינו ולכך חשב יצחק הואיל ויש לי בנים כשרים מרבקה אחוחו ורוב בנים אחר אחי האם כמו שפירש"י גבי אחות נחשון וודאי לבן הוא אדם כשר שהרי הוא אחי רבקה שילדה לי יעקב ועשו הכשרים וחשב גם כן הואיל והוא כשר וודאי אשתו וכל בניו ובנותיו הם כולם כשרים ולכך צוה לו לקחת דווקא מבנותיו ולא מבנות שאר בני נחור שהיו מסופקים אצלו כי אין ספק מוציא מידי וודאי דלבן אצלו היה וודאי כשר אבל אם יעקב ועשו ק' מה מלמדנו אע"ג דיש לפרשו גם כן לפי מה שכתבתי

אם יעקב ועשו הכשרים כלומר ולכך לבן וודאי גם כן כשר הוא מ"מ מיותר הוא דסגי במה שכתב אחי רבקה הכשר דכבר ידענו דיעקב ועשו שניהם כשרים היו בעיניו:
סליק פרשת תולדות יצחק. בעזרת שוכן שחק.

פסוק י

רש"י ויצא יעקב ע"י שבשביל שרעות כו' ק' לרש"י למה חזר הכתוב לעניין הראשון שהרי כבר נאמר וילך פדנה ארם וגומר ומתרץ ע"י כו' ואם תסרס הלשון יובן לך פשט העניין וה"ק ע"י שהפסיק העניין בפרשתו של יעקב וכתב וירא עשו כי ברך וגו' שבשביל שרעות בנות כנען כו' כלומר ולמה הפסיק להודיענו שבשביל שרעות בנות כנען בעיני יצחק אביו הלך עשו אל ישמעאל לא מצדקתו ומשגמר חזר לעניין הראשון אלא שלפי סירוס הלשון הזה תצטרך להוסיף עוד שי"ן אחת במלת שהפסיק ובלשון הזה שכתב רש"י לא היה צריך שי"ן הזו במלת הפסיק רק סמוך על הקורא שיקראנו בנשימה אחת עד ומשגמר כו' כי עד כאן הכל הוא נושא העניין וממלת משגמר ואילך הוא נשוא העניין ודו"ק.

בא"ד רש"י וכן ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות ע"כ. שמעתי מקשין ומתמיהין על רש"י שבכאן מביא ראייה מן ותצא מן המקום משמע דשם הוא פשוט יותר לפרש דקאי על הודה וזיווה כו' ולכך מביא ראייה מהתם על הכא ושם גבי ותצא מן המקום פי' גם כן כמו שפירש"י כאן וסיים דבריו וכן ויצא יעקב מבאר שבע משמע דהכא הוא פשוט יותר ומביא ראייה מהכא להתם. ואני אומר שאין זו קושיא כלל כי כן הוא דרכו של רש"י בכל העניינים והמלות שהם זרים בעיניו לחפש ולמצא לו חבר וכשימצא לו חבר תנוח דעתו בו וכמו שעשה רש"י בסמוך בפרשה זו עצמה במלת ויפגע שהיה קשה לו שעיקר הנחתו על עניין הפגישה ובכאן אי אפשר לומר כן כמו שאכתוב בסמוך בפרשה זו עצמה בע"ה וכשמצא לו חבר במקרא ופגע בדבשת שהוא דוגמתו נחה דעתו וכן בפרשת וישב במלת אלומים מביא נושא אלומותיו ודומות לכרוכות והנם למשא עין אך המתמיהים בנו על קושיא זו מגדלים גבוהים הפורחים באויר ואין להם יסוד בעפר ולא שום קיום בעולם לפי דעתי על כן אענה חלקי אף אני לפי דעתם המפולפלת ואומר שאם היה מדקדקים בדברי רש"י לא נפלו לתימא הגדול הזה וזה שהרי רש"י אמר וז"ל וכן ותצא מן המקום האמור בנעמי ורות ויש לתמוה איך אמר דמלת ותצא שם קאי גם כן על רות דהא לא קאי אלא על נעמי לבדה ולא על רות דהא כתיב אחריו מיד ושתי כלותיה עמה והם רות וערפה אם כן כך היה לו לרש"י לומר וכן ותצא מן המקום האמור בנעמי לא בנעמי ורות דמשמע דאמר נמי על רות לכך נראה לי דהכי הוא כוונת רש"י הכא

שאחר שפי' ויצא יעקב על יציאת ההוד וההדר מכח קושיית שלא היה צריך לכתוב אלא וילך חרנה שהיציאה כלולה בו יש לתמוה עליו איך שייך לומר לשון יציאה על ענין ההוד וההדר שהיא דבר שאין בו ממש גופנייי רק שכליי מה יציאה שייך בו ואעפ"י שמצינו גם כן שאמר הכתוב ויצא מן בת ציון כל הדרה הדר דהתם אינו דומה להדר דהכא דהדר דהתם ר"ל בתים הדורים ונאים והנהגת שררה הדורה שהיתה שם כדכתיב אחריו היו שריה כאילים שזה כולה הדר המורגש לעינים ויצא משם שהכל ראו אותה בחוש העין שנתרשלו ושייך לומר עליו לשון יציאה אבל הפנה ביציאת הצדיק אינו אלא בשכל שכל זמן שהצדיק בעיר כל העיר מתביישין מפניו ומכבדין זה לזה ונמשכין אחר הוראותיו פנה הצדיק משם אז איש כל הישר בעיניו יעשה ירהבו נער בזקן כו' וזהו הדר שכליי אין הכל מרגישים בו ולא נופל עליו לשון יציאה ומפני קושיא זו היינו יכולין לפרש על ויצא יעקב שום פירש אחר שהוא יציאה גופנייי כגון שנאמר למעט בא יעקב יצא לבדו ולא יצא שום אדם עמו ולומר שלא היה לו לוייה מיצחק אביו מחמת שיצחק היה כלוא בבית וכה"ג לכך מביא ראייה מפסוק ותצא מן המקום דהתם על כרחך צריכין אנו לפרש כן שפנה זיווה והודה כו' מדכתיב בתרי' מיד ושתי כלותיה עמה שיש לדקדק שם למה האריך הפסוק כל כך אלא היה לו לכלול כולן במלת ותצא וגו' והיה לו לומר ותצאנה מן המקום אשר היו שמה ותלכנה וגו' שהרי שלשתן כבר הוזכרו שם בפסוק שקודם זה שנא' ותקם היא וכלותיה ותשב וגו' והוה פי' מלת ותצאנה כולן שלשתן הנזכרות למעלה ובפסוק הקודם אין להקשות למה לא כללן במלת ותקם ולומר ותקומנה שכלותיה לא הוזכרו מקודם לומר עליהם ותקומנה וזה דוחק לומר מפני שהיא היתה עיקרית דמשום כך לא היה לו לכתוב להאריך כל כך בלשונו אלא ע"כ כיון שחלק הכתוב יציאותיהן אתא לאשמועינן שלא היתה יציאותיהן שוות כי יציאות נעמי שהיתה צדקת היתה יציאה גופניית ויציאה שכלית הודה והדרה כו' ויציאת הכלותיה לא היתה רק יציאה גופיית ולא שכלית כי ערפה הרי חזרה לסורה ורות גם כן אעפ"י שנתגיירה אח"כ עכשיו עדיין לא היתה צדקת כמו נעמי ולא עשתה רושם של הוד והדר כמוה ביציאתה ולפיכך כיון שראה רש"י שלא נוכל למצא שום הפרש בין יציאת נעמי ליציאת כלותיה רק ההוד וההדר מביא ראייה משם לכאן דשייך לומר לשון יציאה על יציאה שכלית בהוד והדר על כן הוא אומר שפי' דויצא יעקב גם הכי פירושו ולא הפי' האחר שהזכרתי שהוא רחוק מפשוטו לדעתו וזהו כוונת רש"י שהאריך כאן בלשונו לומר האמור בנעמי ורות ולא הזכיר נעמי לבדה לעורר על ההבדל שיש בין יציאת נעמי ויציאת רות שזהו מה שצריך לו כאן והתם במגילת רות שהביא רש"י וכן ויצא יעקב שם

מביאו על עניין אחר והוא זה ששם מקשה רש"י על ותצא מן המקום למה נאמר ר"ל מן המקום אשר היתה שמה היה לו לומר בלשון קצר ותצא משדה מואב שהרי כבר נאמר ותשב משדה מואב ומהיכן תשוב אם לא תצא מן המקום שהיתה שם והוא שדי מואב ואם כן ותצא משדי מואב הל"ל. אשר היה שמה למה נאמר. ומתרץ אלא מגיד שיציאת צדיק כו' עושה רושם כו' והכוונה שהכתוב בא להורות לנו עוד יציאת אחרת שעושה רושם מה שלא היתה ביציאת' משדה מואב והוא זאת שכשיצא הצדיק מן המקום אעפ"י שמניח צדיקים אחרים בעיר וכמו שהיה בנעמי ביציאת הראשונה כשיצאת מבית לחם שבלי ספק היו שם כמה צדיקים שהרי החשובים שבכל משפחת יהודה היה שם וזה הוא הנרמז בפסוק ותצא מן המקום אשר היתה שמה ולא כתיב ותצא משדי מואב כמו שאמר ותשב משדי מואב אלא המקום אשר היתה ר"ל אפי' בית לחם שהיתה שם כבר והיו כולם צדיקים היתה יציאתה ניכרת ועושה רושם ועל זה מביא ראייה מויצא יעקב מבאר שבע שעשתה יציאתו רושם אעפ"י שיצחק נשאר שם ואמרו טעמא בב"ר מפני שאינו דומה זכותו של צדיק אחד לזכותן של שני צדיקים ה"נ הכא גבי נעמי. זהו הנ"ל כוונת רש"י לפי פלפולם אבל לפי האמת נ"ל כי איננו צריך לו כמו שכתבתי:

פסוק יא

רש"י ויפגע במקום כמו ופגע ביריחו כו' ע"כ. פי' שקשה לרש"י איך נופל לומר לשון ויפגע במקום שאון לשון פגיעה העיקרית מונחת אלא בשני בני אדם או ב"ח שפוגעים זה בזה כשזה הולך לשם והאחר בא כנגדו אבל כשהאחד עומד במקומו והאחר הולך אליו כמו שהוא במי שפגע במקום אין זה נקרא פגיעה אלא ביאה או הגעה אליו ועל זה אומר רש"י שאעפ"כ בכאן ר"ל ההגעה אל המקום והחנייי' שעשה שם הוא הפגיעה והפגישה ומצא לו חבר ופגע בדבש' שהוא שם מקום ופירושו כן היא ואח"כ אמר ורבותינו פירשו לשון תפילה כו' ויהיה פי' ויפגע כפי משמעות לשונו ממש שהוא משמש ג"כ לתפילה אלא שק' לו מי יכריח הכתוב לומר לשון שאינו שכיח לומר כן בני האדם והיה לו לומר לשון ויתפלל לכך אמר אח"כ ושינה הכתוב כו' ללמדך שקפצה לו הארץ כו' ולפי זה יהיה ג"כ ויפגע כמשמעו שיעקב הלך לשם והארץ באה כנגדו שזה פגישה ופגיעה ממש כמשמעות הלשון אלא שלפי זה שנראה שבא הכתוב לרמז לנו הנס שנעשה לו והוא קפיצת הארץ ק' לא היה לו לתלות הפגיעה ביעקב שזהו אינו דבר חידוש אלא היה לו לתלות הדבר בארץ הקופצת ולומר ויפגע בו המקום שזהו הנס שהמקום קפצה ופגע בו ולכך דרשוהו גם כן בלשון תפילה שהוא תלויה בו ושקולים הם זה מפני שלא

נאמר ויתפלל וזה מפני שהיה לו לומר ויפגע בו המקום ויבאו שניהם התפלל וגם פגעה בו המקום:

בא"ד רש"י עשאן כמין מרוב סביב לראשו כו' ע"כ נ"ל דיליף לה רש"י מדכתיב מראשותיו בלשון רבים ולא כתיב מראשותו או מראשו אלא ע"כ ר"ל ששם האבנים משני צדי ראשו לכך אמר לשון רבים ויהיה פרושו על כרחך שלקח אבנים הרבה וישם אותם סביב לראשו משני צדדיו לא שלקח אבן אחד מאבני המקום וישם מראשותיו שזה אי אפשר ואם כן ע"כ מה שאמר אח"כ ויקח את האבן אשר שם מראשותיו ר"ל שהרבה אבנים נעשו אבן אחת על ידי נס שהרי שם גם כן כתיב מראשותיו לשון רבים וזה אינו מצוי אם לא ע"י נס או ע"י מלאכת בני אדם שעושה מרזב באבן גדול וזה אין לומר שלקח שם אבן אחד שנעשה כבר כמין מרזב ע"י מלאכת איזה אדם שמצאהו שם וישם אותו מראשותיו משני צדדיו שהרי אמר הכתוב בפי' מאבני המקום שפירושו מאותן אבנים שהיו מונחין שם באותו המקום כלומר שהיה מקור מחצבן שם ולא היו בידי אומנות אדם מעולם ואבן כזה אינו מצוי בטבע אם לא ע"י נס לכך ע"כ פירושו שלקח אבנים הרבה מתחלה ועשאם כמין מרזב ואח"כ נעשו אבן אחד ע"י נס באותה הלילה ובזה אין אנו צריכים לכל דקדוקי הרא"ם ויתורצו כל קושיותיו שהקשה ע"ש נ"ל:

פסוק יז

רש"י דחילו שם דבר כו' פי' שלא תטעה לפרשו בלשון רבים ולומר מה יראים הם בני המקום הזה שאם כן היה משמע שהוא משבח בני המקום לא המקום ואין זה כוונת העניין שהרי כל כוונתו של יעקב עכשיו לא היתה אלא לתת מעלה וקדושה למקום עצמו מפני שהוא שער השמים ושמפני זה אמר ואנכי לא ידעתי שר"ל שאם ידעתי לא ישנתי במקום קדוש כזה לא לבני המקום ועוד מה נורא במקום היה לו לומר וכן התרגום מה דחילו באתרא הדין היה לו לתרגום:

פרק כט

פסוק א

רש"י ונתן לי לחם לאכול כמו שאמר כי לא אעזבך וגו' ושבתי כמו שאמר והשיבותך וגו' בשלום שלם מן החטא כו' עכ"ל. לשון הרא"ם אבל הבגד אעפ"י שאינו בכלל לא אעזבך י"ל דאגב הלחם הזכיר גם הבגד אך ק' מושבתי בשלום שפרש"י בשלום שלם מן החטא שלא אלמד מדרכי לבן שאין זה מכלל ההבטחות ולא מהמתחייב מהן עכ"ל והרג"א נדחק גם כן ליישב אלו הקושיות והוסף עוד להקשות למה שינה יעקב ממה שהבטיחו הש"י שהש"י הקדים ההשבה קודם העזיבה דכתיב והשיבותיך אל האדמה

כי לא אעזבך וגו' ויעקב הקדים העזיבה קודם ההשבה ואמר ונתן לי לחם לאכול וגו' שהיא העזיבה ואח"כ ושבתי בשלום ועוד הקשה למה שינה יעקב גם לשונו של הש"י שהש"י אמ' ליה והשיבותיך וגו' ותלה השבה בעצמו וכבודו ית' ויעקב אמר ושבתי בשלום וגו' שתלה ההשבה בבחירתו ולא בו ית' כי היה לו לומר והשיבותני בשלום וגו' ונדחק מאד ביישובים ע"ש אבל לי נראה כשנעיין בלשון הבטחת הש"י ליעקב ובלשון נדרו של יעקב אין כאן קושי' כלל מכל מה שהקשו וזה שיש לדקדק בהבטחתו של הש"י ליעקב שא"ל והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך וגו' דמשמע כי לא אעזבך אינו בכלל ההבטחה שהבטיחו ית' אלא הוא נתינת טעם למה שאמר לו והשיבותיך וגו' כאלו אמר כיצד והשיבותיך וגו' שהרי לא אעזבך וגו' דאל"כ והשיבותיך אל האדמה הזאת ולא אעזבך עד אשר אם עשיתי וגו' היה לו לומר מאי כי לא אעזבך וגו' שהוא נתינת טעם להשיבותך וגו' לא שהבטיחו עכשיו על זה כאלו אמר הרי כבר אתה מובטח על זה והיכן הבטיחו לכן נ"ל שה"פ של העניין זה ידוע וודאי מפשט כל הפרשיות שכוונת יעקב בהליכתו לחרן לא היתה להשתקע שם רק לקחת שם אשה ולעכב שם ימים אחדים כמו שאמרו לו אביו ואמו אביו אמר לו קום לך פדנה ארם וגו' וקח לך משם אשה וגו' ואמו אמרה לו וישבת עמו ימים אחדי' עד אשר תשוב חמת אחיך וגו' כלו' ואח"כ תשוב אלינו ובוודאי יעקב על דעת זה הלך לחרן לקיים מצות אב ואם לא להשתקע שם והש"י היודע כל המחשבות כשהבטיחו בהליכתו לא היתה עיקר ההבטחה רק השמירה בדרך ולהיות בעזרו להחל ולגמור ולהוציא לפועל את אשר חשב יעקב בבחירתו דהיינו לקחת אשה להוליד בנים ולשוב אל אביו ולכך בא הש"י וא"ל אחר שכבר שמת מגמתך להוליד בנים אנכי אהיה בעזרך למלאות משאלותיך והיה זרעך כעפר הארץ וגו' ואשר שמת אל לבך לשוב לבית אביך הנה אנכי עמך ושמרתיך וגו' כלומר אנכי אהיה בעזרך אם רצונך לשוב לבית אביך שלא יהיה לך שום מעכב ותוכל לשוב אם תתקיים במחשבתך זו אבל אין אני מצווה עליך לשוב שאם אח"כ תחזור ממחשבה זו ותבחר להשתקע אצל לבן אין אני מוחה בידך כי כן מדתו ית' הרשות נתונה לכל אדם לבחור במה שירצה שאם בא לטהר מסייע לו ית' ואם בא לטמא פותחין לו וא"כ מ"ש לו והשיבותיך וגו' לא היה עניין הבטחה ודאי התלויה בו ית' לומר שעל כל פנים ישיבנו אלא כך אמר לו אם תעמוד בבחירתך ותרצה לשוב לבית אביך אנכי אסייע לך לשוב והשיבותיך וגו' אבל השמירה הי' תלויה בו ית' שעל כל פנים הוא ישמרנו והוא ידוע שהשמירה כוללת כמה דברים שהמבטיח את חבירו שעל כל פנים ישמרנו בדרך שהוא הולך צריך לשומרו מפגעים רעים ומכל אויב ואורב בדרך שלא ימיתוהו ופן יפגענו אסון כי השטן מקטרג

כו' וגם שיזמין לו פרנסתו על הדרך שלא ימות ברעב בדרך גם צריך שיזמין לו כסות בקרה להיות לו למחסה ומסתור מזרם וממטר ומצנת הקור והשלג שלא ימות בצינה וקור כי הצנים ופחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם בביתו וא"כ מה שאמר לו הש"י ליעקב ושמרתיך בכל אשר תלך היה כולל בו כל אלו השמירות שזה הוא הדבר שתלוי בו ית' ואח"כ אמר לו והשיבותיך וגו' כי לא אעזבך וגו' כלומר וע"י השמירה אם תשאר במחשבתך ורצונך לשוב לבית אביך ותשוב בבחירתך הרי יהיה כאלו אני השיבותיך וגו' כלומר לא שאקחך אני בידך להשיב אותך אלא במה כי לא אעזבך וגו' שהרי בכלל מה שאמרתי ושמרתיך בכל אשר תלך כבר הבטחתיך שאשמור אותך בהשגחתי ועיקר ההשגח' התמידית שצריך האדם בכל עת בטבעו היא שיהיה לחם מצוי לו תמיד שלא ירעב וימות ברעב לפיכך אמר לו אפי' זאת ההשגחה התמידית יהיה לי עליך כ"ש שאר ההשגחות כגון הצלה מפגעים רעים ואויב ואורב ושלא ימות בצנת השלג והמטר שהוא צורך כיסוי הבגדים שהם בטבעם אינם צריכים להיות כל כך תמידיות אלא לעיתים רחוקים כשיבא הצורך וע"י כן תוכל לשוב בבחירתך אם תרצה אז ואם לא תרצה איני מוחה בידך ואיני מצווה עליך לשוב לפיכך יעקב בעת נדרו כשהזכיר לפניו ית' ההבטחות שהבטיחו כל מה שכלל הש"י במאמר ושמרתיך בכל אשר תלך פרט הוא אותם בדבריו והזכירם יחד ואמר בתחל' ושמרני בדרך ולא היתה כוונתו אלא שמירתו מן הפגעים ואויב ואורב שזהו הוא עיקר המובן ראשונה במלת שמירה ואח"כ הזכיר בפירוש שאר שתי השמירות שהם שלא ימות ברעב ולא בצינת הקור והשלג לכך סיים ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש כי אלו כלולים במאמרו יתברך שאמר ושמרתיך בכל אשר תלך ואח"כ נדר על מאמרו ית' והשיבותיך וגו' ולפי שהבין יעקב במה שאמר לו הש"י כי לא אעזבך וגו' בנתינת טעם על ההשבה שלא תהיה ההשבה בגזירת האל בלי בחירתו רק שהרשות נתונה לו אם ירצה לשוב ישוב ויהיה הוא ית' בעזרו ואם לא ירצה לא ימחה בידו וידע יעקב בעצמו ושקל בשכלו איך יעלה על הדעת שהוא בבחירתו יבחר שישתקע אצל לבן הרשע ולא ישוב לשבת אצל אביו ואמו הכשרים אם לא ח"ו שיבחר וילמד מדרכי לבן וישרו בעיני מעשיו הרעים וזה יגרום לו הבחירה שישתקע אצלו ולא יהי' לו חשק לשוב אל אביו ואמו לכך כללו בנדרו ואמר ושבתי בשלום כלומר אחר שבתוך דברי הבטחותך גלית לי שהנחת בבחירתי וחוששני פן ח"ו אתפתה ללבן ללמוד מדרכיו ואבחור ברע להשתקע אצלו ע"כ שאחטא ואלמד מדרכיו וא"ת הוא שאמרת בלשון והשיבותיך וגומר שמשמעו הבא לטהר מסייעין לו לפיכך אם תסייע לי שבבחירתי אשוב ואבחר בטוב יחול גם כן נדרי והאבן כו' ומעתה יבאו כל דברי נדרו

של יעקב על סדר ההבטחה ויתורץ מ"ש ושבתי ולא והשיבותני גם מאמר בשלום גם נדר הבגדים הכל יבא על נכון בלי שום פקפוק נראה לי:

פסוק יח

רש"י אעבדך ברחל בתך הקטנה וגו' פרש"י וזה לשונו כל הסימנים הללו למה לפי שידע בו שהוא רמאי אמר אעבדך ברחל ושמא תאמר רחל אחרת מן השוק ת"ל בתך ושמא תאמר אחליף ללאה שמה ואקרא שמה רחל ת"ל הקטנה עד כאן לשון רש"י ושמעתי מקשין ממ"נ אם לא היו ללבן בנות אחרות רק אלו השתים לאה ורחל לא היה לו ליעקב לומר רק אעבדך שבע שנים בבתך הקטנה והיה נשמר בזה מרמאותו של לבן ואף על פי שהיו לו ללבן עוד שתי בנות והם בלהה וזלפה אותן לא היו נחשבות בכלל בנות כי לשפחות היו נחשבות שהיו בנות הפילגשים כמו שהוא משמעות כל הפרשה ואם כן שם רחל למה היה לו ליעקב להזכיר וכי תימה היו לו ללבן עוד בנות מאשתו המיוחדת ולכך הוצרך יעקב להזכיר שם רחל להוציא הבת הקטנה יותר מרחל אם כן מה תקן בזה שמא יחלוף לבן שם הקטנה לקרות שמה רחל כמו שפירש"י גבי לאה ע"כ הקושיא ואומר אני שאין כאן קושיא כלל וזה בהקדים הקדמה קטנה והיא זו שזה הוא דבר ידוע שיעקב לא היה מתייירא מלבן שיגזול אותו ולא יקיים לו כלל מה שהבטיחו או שיכזב וישקר ויאמר להד"ם או שישנה את הידוע ויאמר אח"כ זו ששמה עכשיו רחל לא היה שמה רחל מעולם כי בטוח היה יעקב שיבוש ויכלם לבן לומר כן בדבר שהוא שקר מפורסם לכל וכן משמע לשון רש"י בהדיא שאמר לפי שידע שהוא רמאי ולא אמר שידע שהוא משקר וכזבן וכה"ג אלא שהיה יעקב מתייירא מרמאות שמא יקרא עוד לאחת מבנותיו שם רחל ויהיו לו שתי בנות ששמן רחל ותהיה הברירה אז ביד לבן לתת לו איזה מהן שירצה כי יהיו ידי יעקב על התחתונה שהמוציא מחבירו עליו הראיי' לפיכך הזכיר יעקב שלשה סימנים הללו ובהם תיקן ונשמר מכל רמאותיו של לבן וזה כי וודאי אם לא היו לו ללבן רק שתי בנות אילו לאה ורחל היה די ליעקב שיאמר אעבדך בבתך הקטנה אבל לפי שהיה יודע יעקב שהיתה ללבן עוד בת אחת קטנה מרחל שהרי היה בביתו חדש ימים וראה אותה לפיכך הוצרך להזכיר שם רחל שאם יחלוף לבן את שם הקטנה לקרות שמה רחל וירצה לתתה לו מכח שיהיו ידי יעקב על התחתונה היה יעקב יכול לומר לו אם בזאת הייתי חפץ לא הייתי מזכיר בתנאי הראשון שבינינו שם רחל אלא היה לי לומר בבתך הקטנה סתם אלא לכך הזכרתי שם רחל לומר שלא הייתי חפץ אלא באותה שהיא נקראת רחל והיא קטנה בערך אל הגדולה שהיא לאה והיא השנייה בבנותיך המפורסמת בשם זה לכל באי שער עירך ולא הייתי חפץ בקטנה שבקטנות

שאם כן להזכיר שם רחל מה הייתי צריך כי לא הייתי אומר אלא בבתך הקטנה אם בזו הייתי חפץ וודאי אם היו ללבן עוד בנות קטנות מרחל יותר מאחת לא הי' מתקן יעקב כלום בכל הסי' הללו להשמר מרמאותו של לבן וזה שאם היו לו ללבן עוד שתי בנות קטנות מרחל או יותר אף כי לא היה יכול לבן אז להחליף שם הקטנה שבקטנות לקרות לה שם רחל ולתתה לו דאם כן היה לו ליעקב לומר אעבדך בבתך הקטנה סתם וזה מבואר מ"מ היה יכול לקראות לשלישית גם שם רחל ויהיו לו שתי בנות ששמן רחל והיה נותן ליעקב הבת השלישית שהיא קטנה מרחל זו המפורסמת והיה אומר ליעקב מה שהייתי מזכיר שם רחל לא אמרת אלא להוציא הקטנה שבקטנות שהיא הרביעית והיה דעתך לומר רחל הקטנה כלומר מאותן השתיים שנקראו שמן רחל חפצת בקטנה שבהן ולא היה יעקב מתקן כלום בסימנים הללו והיה אז לוקח לו סימנים אחרים אבל מפני שהיה יעקב כבר בבית לבן חדש ימים וידע שלא היו ללבן רק שלש בנות לכך לא הזכיר רק שלשה סימנים הללו ותיקן בהן להשמר מכל רמאותו של לבן. ומה שלא פי' רש"י יותר הלא דרכו ידוע שבחר לעולם בקיצור מופלג וכולל הרבה וגם בזה כלל כל מה שאמרנו בפירושו הקצר והזך אם תעיין בו ואל תשיבני אם כן לפי זה היה לו ללבן שלש בנות וכתיב וללבן שתי בנות וגומר ולעיל גבי ועיני לאה רכות פירש רש"י שהיו הכל אומרים שתי בנים לרבקה ושתי בנות ללבן הגדולה לגדול והקטנה לקטון כי לא מפני שלא היו ללבן רק שתי בנות ולא יותר היו אומרים כן רק מפני שרחל ולאה תאומות היו כמו יעקב ועשו לכך היו אומרים כן ולכך קראה גם כן קטנה מפני שהיה הקטנה מן התאומות נראה לי:

פסוק כז

רש"י מלא שבוע זאת דבוק הוא כו' פי' ק' לרש"י שבוע זה היה לו לומר דשבוע הוא לשון זכר כדכתיב שבעה שבועות וגו' ואם היה לשון נקיבה הי' לו לומר שבע שבועות דשבע הוא לשון נקיבה ושבעה הוא לשון זכר וכן כל המספר משלש עד עשר וזה מתרץ רש"י ואמר דבוק הוא שבוע של זאת כלומר שבוע של האשה הזאת ואח"כ מביא ראי"ה שהרי כו' כלומר ותדע שכן הוא שהרי נקוד כו':

פסוק לד

רש"י הפעם ילוה אישי לפי שהאמהות נביאות היו כו'. הרא"ם והרג"א מקשין למה לא חשב אותן בפ"ק דמגיל' עם ז' נביאות שנתנבאו להם לישראל כמו שחשב שרה ונ"ל דלא חשב התם אלא אותם שהגידו ואמרו הנביאות בפיהם בדרך נבואה אבל לאה לא אמרה בפי' שידעה שיוליד יעקב י"ב שבטים אלא שנשמע מתוך דבריה שאמרה הפעם ילוה אישי אלי ולא יחשוב לה זה להגדת נבואה רק שידעה ולא הגידה ותדע שכן הוא דאם

לא כן למה לא מנו גם כן רבקה דכתיב ויגד לרבקה וגו' ופרש"י ברוח הקדש הוגד לה כו' וע"כ זה גם כן נביאות הוא שידעה ברוח הקדש מה שעשו מהרהר בלבו אלא שלא נחשב לה לנביאות כיון שלא הגידה הנביאות אף על פי שאמרה ליעקב הנה עשו אחיך מתנחם לך להרגך לא גלתה לו שבנביאות נאמרה לה כך אלא אמרה לו שכך שמעה לכך לא מנאה התם והוא הטעם ג"כ בלאה שלא מנאה עמהם:

בא"ד רש"י שהארון היה מכלה בהם י"מ שמפני שהיה נושאין את הארון הקודש והיו לפעמים שוגגין ולא נזהרין בשמירת קדושתו ומתו כעניין פרץ עוזא וזהו הכליון שבהם ומקשין א"כ למה לא היה מרובה באוכלסן מתחלתו קודם שקבלו אותה עבודה שהרי מתחלתן לא היו רק כ"ב אלף ואין לך שבט בישראל שלא היו יותר ואני שמעתי שהארון היה מכלה בהם ר"ל ארונו של יעקב כלומר מפני שצוה יעקב שלוי לא ישא ארונו מפני שהיו עתיד לשאת את הארון כמו שפרש"י בפרשת ויחי גבי ויעשו בניו לו כן כאשר צום ומתוך שראו המצריים שיעקב כבדהו כמו יוסף שהיה מלך וציוה ג"כ שלא ישא לא נשתעבדו בבני לוי ולא ענו את שבטו וע"י כן לא פרץ שבטו בריבוי כשאר השבטים שלא נפרצו בני ישראל אלא ע"י שעינו אותו המצריים כדכתיב וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ שפירש"י בכל מה שנותנים לב לענות כן לב הקב"ה להרבות כו' ולוי לא היה בכלל זה וזהו שר"ל בכאן שהארון היה מכלה בהם:

פרק ל

פסוק ח

רש"י ואונקלוס תרגום לשון תפילה כמו נפתולי אלהים נפתלתי בקשות כו' גרסינן:

פסוק ל

רש"י גם אנכי לביתי לצורך ביתי עכשיו אין עושין לצרכי אלא בני וצריך להיות עושה גם אני עמהן וסומכן וזהו גם עכ"ל: והקשה הרא"ם וז"ל ולא ידעתי למה לא פי' מלת גם כמובן כאלו אמר אעשה גם אני לצורך ביתי כמוך שכל מעשיך הם לצורך ביתך עכ"ל. ואפשר לי לומר שאם יהי' פירושו כמוך כו' יש להקשות למה תלה יעקב עצמו בלבן בין הוא עושה לביתו או אינו עושה על כל פנים צריך יעקב לעשות לביתו אבל אם נפרשהו על הבנים לא יקשה מידי דה"ק יעקב אף על פי שבני עושים לצרכי צריך גם אני לעשות עמהם כי לא יספיק לי מעשיהם לבדם וכ"ש שאם לא היו עושין בני כלום שהייתי צריך אני לעשות לביתי ועוד כשיפורש על לבן אין טעם למלת גם כי לבן לא יעשה כלום לצורך יעקב:

פסוק לב

רש"י והיה שכרי. אותן שיולדו מכאן ולהבא נקודים וטלואים בעזים ושחומים בכשבים יהו שלי כו'. ע"כ: וז"ל הרג"א ר"ל אף שחום בכשבים אבל נקוד וטלוא בכשבים הם במכ"ש שאם נפרש כל שחום בכשבים דווקא חום קשה דהא לקמן פרש"י גבי והכשבים הפריד יעקב הנולדי' עקודים וכו' ואם כן מדקאמר הנולדים עקודים מוכח הנולדים עקודים הם של יעקב גם בכשבים דאל"כ מ"ש אותם הנולדים מאשר היו כבר שם בשלמא אם העקודים והטלואים שבכשבים היו ליעקב א"כ כבר הסיר לבן את כל העקודי' והטלואים ולא היו שם רק הנולדים לבד שהם של יעקב עכ"ל. ודע כי הפירש הזה כבר כתבו גם כן הרא"ם בדבריו ודחה אותו מכמה טעמים נכונים ואמתיים אשר אי אפשר לישבם אם לא כשנפרוש שדעת רש"י ז"ל לומר של שחום בכשבים דווקא ולא הנקודים וטלואים שבכשבים רק בעזים והרב הזה לא שם לבו לכל דבריו הנכונים ולא הביאו לזה רק דקדוקו במלת הנולדים שכתוב רש"י גבי והכשבים הפריד יעקב וגומר שהבינו הוא שהכוונה הנולדים אחר ההסרה שהסיר לבן הנקודים כו' גם בכשבים ואף על פי שגם אותו יישב הרא"ם ופי' שאין זה דקדוק אמתי במלת הנולדים כי נוכל לפרש גם כן מלת הנולדים ר"ל שכבר נולדו קודם ההסרת אבל לעולם עקודים וטלואים שבכשבים לא היו שכר של יעקב אלא שהיה זה דחוק בעיני הרב הזה ולכך בנה עליו יסודו הזה ופי' דברי רש"י אף שחום בכשבים כו' אשר לפירוש זה יש כמה ספיקות וסתירות קשה ליישבן אם לא בדוחקים יותר ממה שנדחק במלת הנולדים והנה אף כי כבר חזר הרא"ם על כל צדדין וצדדי צדדין ויישב כל הספקות שאפשר להסתפק באם יפורשו דברי רש"י שלא היה שכרו של יעקב רק נקודים וטלואים בעזים ובכשבים רק השחומים ולא הנקודים והטלואים מ"מ נ"ל כי גם תשובה אחת הניח לי הרא"ם ז"ל להתגדר בה והיא זאת שמה שנסתפקו בדבריו בלשון הנולדים שמשמעו הנולדים מן ההסרה ואילך והקשו מ"ש אותם הנולדים מאשר היו כבר שם אומר אני שאפי' יהיה כדבריו בפי' הנולדים שר"ל אחר ההסרה אין כאן קושיא כלל מ"מ אותם הנולדים מאשר היו כבר שם דודאי שנא ושנא שהרי אם נפרש דברי רש"י דנקודים וטלואים שבכשבים לא היו שכרו של יעקב רק החומין ואותה החומין שבכשבים כבר הסיר לבן צריכין אנו לפרש שמה שהפריד יעקב עכשיו גם כל חום בצאן לבן ר"ל החומין הנולדים שבעזים ואותם הפריד יעקב לשום אותם לפני הצאן של לבן שיביטו עליהם הכשבים של לבן ויולידו חומין דוגמתן כמו שכתב כן בפי' הרא"ם עיין שם ולפי ההקדמה הזאת אין כאן קושיא כלל שמה שהפריד יעקב הכשבים העקודים ונקודים הנולדים אחרי כן

ולא הראשונים להיות פני הצאן גם אל עקוד שבהם להביט בם העזים להוליד דוגמתן שהם היו שכרו בעזים הוא מפני שראה יעקב שבהניחו הכשבים העקודים והטלואים הראשונים תוך העדר של לבן כדי שיביטו גם הם בחומין של העזים הנולדים שהפריד יעקב גם הם העקודים והטלואים של הכשבים הנולדים כדי שיביטו אליהם כל הכשבים גם העקודים ויולידו חומין שהם שכרו דוגמת חומין של העזים שהפריד שאינם שכרו היה לו בו תועלת יותר משיפרידם ויוליכם לפני הצאן כדי שיביטו העזים עליהם ויולידו דוגמתן כי ראה יעקב שדי להם לעזים שיביטו אל העקודים והטלואים של הנולדים כבר ואותן הנולדים היו עדיין ילדות ולא היו ראוין עדיין להוליד לכך שם אותם להבטה אבל העקודים וטלואים בכשבים הראשונות והיו ראוין להוליד היה טוב לו להניחן תוך העדר כדי שיביטו גם הם בשחומין של העזים שהפריד יעקב ויולידו כמותן ויהיו שכרו וכן הטעם ג"כ אפכא בחומין הנולדים אח"כ מן העזים שהפרידן להבטה ולא הפריד החומים הקודמים בעזים והניחם בתוך העדר ג"כ מהאי טעמא ואין להקשות מי הכריחו לרש"י ז"ל לפרש כן ומנ"ל זה דס"ל שכן משמע פשטיה דקרא שהרי בפסוק שקודם זה כתיב ותלדנה כל הצאן עקודים נקודים וטלואים ועלה כתיב מיד והכשבים הפריד יעקב משמע שאותן הכשבים הפריד נ"ל:

פרק לא

פסוק יז

רש"י את בניו כו' הקדים זכרים לנקבות ועשו הקדים נקבות לזכרים כו' עכ"ל ופי' משום שהיה עשו שטוף בזימה יש מקשין דהא מצינו גם גבי יעקב שהקדים נשיו לבניו דכתיב בפ' וישלח ויקח את שתי נשיו וגו' ואת אחד עשר ילדיו וגו' ועוד גם גבי משה כתיב ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור וגו' ונ"ל שאינו קושיא שמה שהקדים יעקב נשיו לבניו כשהלך לקראת עשו בעברו בנחל יבוק היינו משום שהיה דעתו להוליכם כן לפני עשו וכמו שעשו כן במעשה דכתיב ותגשנה השפחות הנה וילדיהן וגו' ותגש גם לאה וילדיה וגו' וכן ודאי הוא דרך המוסר להקביל האם קודם הבן ויעקב בכל עת באותו פעם היה צריך לדאוג פן יבא עשו לקראתו שהרי ידע שהיה בדרך ובא כנגדו לכך הוצרך יעקב להעביר הנשים תחלה במעבר יבוק שאם יבא עשו פתאום שיפגע בנשים תחלה ואח"כ בבנים מה שאין כן כאן וגבי משה היינו טעמא שהרי הוא הרכיב אשתו ושני בניו על חמור אחד ואיך יושיב להרכיב הבנים הקטנים תחלה על החמור והם לא יכלו לרכוב ויפלו מעל החמור לכך הוצרך להושיב האם תחלה על החמור ואח"כ נתן לה הבנים להחזיקם בידה שלא יפלו אבל כאן יעקב הרכיבם על הרבה גמלים הנשים

בפני עצמן והבנים בפני עצמן כי היו הבנים גדולים יכלו לרכוב בעצמן על הגמלים בלא סיוע אמותם ומשום שהיו לו בניו עיקר יותר מנשיו הקדים הבנים להרכיבם על הגמלים קודם הנשים:

פסוק לג

רש"י ויבא באהל רחל כשיצא מאהל לאה חזר לו לאהל רחל כו' נ"ל דמויצא מאהל לאה מפיק ליה דאל"כ ויצא מאהל למה לי דהוי ליה לכתוב ובאהל שתי האמהות ולא מצא ויבא באהל רחל ורחל לקחה וגו' אלא ע"כ חזרה אתא לאשמועינן כאלו אמר שכבר חפש באהל רחל ולא מצא ואח"כ בא באהל לאה ולא מצא ויצא מאהל לאה וחזר לאהל רחל וגו' וימשש לבן את כל האהל וגו' כלומר יותר ממה שמשש באהל לאה מפני שהיתה חשודה בעיניו מפני שהיתה ממשמשנת ולא מצא ואח"כ הלך לחפש באהל שתי האמהות ולא מצא וכיון שהכתוב חזרה אתא לאשמועינן דקדק רש"י והיכן נזכר כבר שחפש באהל רחל שהשמיענו שחזר לאהלה אלא ע"כ אהל יעקב הוא אהל רחל מפני שהיא היתה עיקרת הבית לכך התחיל לפרש מיד למעלה באהל יעקב הוא אהל רחל שסמך על מה שכתב אחריו ויצא מאהל לאה אבל אין לפרש דויצא מאהל לאה לאו חזרה אתי לאשמועינן אלא לאשמעינן שהקדים חיפוש רחל קודם חיפוש האמהות מיד שיצא מאהל לאה והא דלא כתב מיד באהל לאה ובאהל רחל ובאהל שתי האמהות כדי לסמך אחריו ורחל לקחה את התרפים וגו' וכמו שכתב הרג"א דא"כ ויצא מאהל למה לי מאי נ"מ בחיפוש רחל קודם או חיפוש האמהות קודם אלא וודאי העיקר בא ללמדנו שהיא היתה עיקרת הבית ויעקב היה תדיר אצלה ואהלה הוא אהל יעקב אתא לאשמועינן נ"ל:

פסוק מו

רש"י לאחיו הם בניו שהיו לו אחים נגשים לצרה כו' ע"כ וכתב הרא"ם לא ידעתי למה לא פי' לאחיו של לבן שבאו עמו כו' והרג"א רוצה להשיב על זה ואמר ז"ל לא יתכן לפרש לאחיו שבאו עם לבן שלמה יקרא אותם אחיו והם רודפים אחריו להורגו עכ"ל ולא דבר נכונה כי לא דקדק בדברי הרא"ם שהקשה למה לא פי' לאחיו של לבן כי לא היתה כוונתו שיהיה כינוי הנסתר של אחיו שב על יעקב עד שתהיה התשובה על זה שלא נקראו אחיו שהרי היו רודפים אחריו אבל כוונת הרא"ם בקושייתו הוא שיהיה פי' לאחיו של לבן ויהיה כינוי הנסתר של אחיו שב על לבן וכאלו אמר ויאמר יעקב לאחיו של לבן לקטו אבנים וגו' וכתב היכן נזכר לבן מקודם לכן בפסוק ויען לבן וגו' עד והיה לעד ביני וביניך ועל זה קאי ויאמר יעקב לאחיו של לבן לקטו אבנים וגו' והרי תשובת

הרב האריה נשאר מעל ותשובת הרא"ם היא נכונה. א"נ שאינו דרך כבוד שיאמר יעקב לאחיו של לבן שיעשו לו מלאכה וכתירוצו הראשון של הרג"א:

פסוק נד

רש"י כל דבר מאכל קרוי לחם פי' דוודאי האי לחם לאו בלחם ממש דווקא קמיירי דהא כתיב קודם זה ויזבח יעקב זבח וגו' לאכול עמו סעודת בשר ולחם כנהוג לכך הוצרך לפרש כל דבר מאכל קרוי לחם:

סליק פרשת ויצא יעקב. ויהיה למישור העקוב.

פרק לב

פסוק ד

רש"י מלאכים ממש עכ"ל וזה לשון הרא"ם ונ"ל שכך פירושו מאי לפניו מאותן הכתובים לפני השליחות הזאת שהן המלאכים דאל"כ לפניו ל"ל ה"ל למכתב וישלח יעקב מלאכים אל עשו דומיא דוישלח ישראל מלאכים אל סיחון וישלח משה מלאכים אל סיחון וישלח משה מלאכים אל מלך אדום וישלח יהושע שנים אנשים מרגלים שאין בשום אחד מהן לפניו עכ"ל ור"ל אלא ע"כ מאי לפניו מאותן הכתובים לפני השליחות הזאת ותמיהני מאד על החכם הזה שהוא רודף בכל מקום משמעות פשט הפסוק וכ"ש שהוא רוצה לבאר דברי רש"י אשר כל כוונת פירושו לא היה אלא לפי הפשט כמו שכתב בעצמו בכמה מקומות שלא בא אלא ליישב פשט הכתוב ואיך סובל משמעות מלת לפניו לפי הפשט פי' זה ואפי' במשמעות רחוק ואפי' לפי הדרש הוא רחוק מאד ועוד מי יכריח רש"י לכנס בדוחק הזה ומה היה קשה לו שהוצרך לפרש זה יותר טוב היתה שתיקתו ושלא לפרש כלום ישמיטנו ויבינהו כל אחד לפי שכלו בפרט דדבר שאינו מעלה ואינו מוריד כל כך ומנ"מ ועוד דגבי שליחות ישראל ומשה ויהושע שהבי' לא שייך לומר שם לפניו דאין לשון לפניו שייך אלא במי ששולח אחר שילך לפניו והוא רוצה ללכת מיד אחריו ואינו רוצה להמתין לתשובת השליח כמו ואת יהודה שלח לפניו וגו' שהוא הלך מיד אחריו גושנה ולא בקש להמתין על תשובתו וכן היתה דעתו של יעקב ג"כ כאן לא בקש תשובה מעשו וכן הם לא השיבו לו מה שדבר עשו אלא שבא לקראתו עם ארבע מאות איש אלא כוונת יעקב ששלח את מלאכים האלו בדברי שליחות זו לא היתה אלא כדי לפייסו בדברים ולא היתה כוונתו להמתין על תשובתו כי על כל פנים היה מוכרח ללכת בדרך הזה ישיב עשו מה שישיב מה שלא היה כן בשליחות ישראל ומשה ויהושע שלא שלחו השלוחים אלא לידע תשובתם ואז ידעו מה לעשות לפנות על ימין או על שמאל ואין נופל שם לומר לשון לפניו. והרג"א מתוך קושיות אחרות אמר וז"ל ונ"ל מה

שפי' מלאכים ממש מפני דהוי למכתב תחלה הטעם מפני מה שלח יעקב מלאכים והוי ליה למכתב תחלה ויירא יעקב מפני עשו אחיו וישלח מלאכים כו' עד אבל למכתב וישלח יעקב בלא טעם לא הוי למכתב עכ"ל. וגם זה נראה לי דחוק מאד וכי עדיין לא ידענו שיעקב הוה מתייירא מעשו שהרי לכך שלחתוהו ממנה רבקה אל לבן אחיה עד שוב חמת אחיו וגו' וכל הפרשה של מעלה מפורסמת ומה שכתב אחר כך וייירא וייצר לו וגו' הוא להודיע לנו שאחר תשובת אליו המלאכים נפל עליו פחד ומורא חדש יותר מן היראה הראשונה והצר לו מאד אחר ששמע שעשו בא לקראתו עם ארבע מאות איש להלחם עמו מה שלא היה עליו מורא זו מקודם לכן כי לא חשב יעקב מעולם שעשו ילחם עמו בעם רב כדרך הלוחמים כי מה שנאה יש לעשו על נשיו ועל בניו ועל כל מחנהו רק כל פחדו היה שמא בפנעו בו איש באיש יהרגנו לבדו וזה לא היה לו פחד ומורא כל כך כי גם יעקב היה גבור כמותו ויעמוד כנגדו לכך נראה לי דה"פ דק' לרש"י מה תועלת של השליחות הזה אם לרכך לבו של עשו ולפייסו בדברים הללו וכמו שסיים דבריו על ידי שלוחים אלו ואשלחה להגיד לאדוני למצא חן בעיניך. ופרש"י כלומר שאני שלם עמך וכי עדיין לא ידע יעקב קנאתו וגובה לבו וקושי ערפו ואכזריות רוחו של עשו כשיוודע לו שהוא עשיר ואף על פי שאינו לא מן השמים ולא מן הארץ מ"מ יקנא בו כי לא בדברים יוסר וכ"ש בדברים רכים וחלושים כאלה וודאי לא ישים עליהם לב ומי יתן וישלח לו דורין ומנחה לכפר פניו וכולי האי ואולי וסוף המעשה יוכיח ועל זה משיב רש"י ואומר מלאכי' ממש היו וזהו עיקר השליחות לומר כוונת יעקב היתה לאיים עליו שיאמר עשו כל כך יש לו משרתים מלאכים ואיך אני אוכל לו וייירא מלפניו דוגמת מה שפרש"י בסמוך גבי כראות פני אלקים ולא היתה כוונתו לפייסו בדברים חלושים כאלו רק שם דברים אלו בפיהם במה יכנסו עמו בדברים אבל עיקר השליחות הזה לא היה אלא להראות לו שיש לו משרתים מלאכים לאיים עליו ואחר כך כשראה יעקב כי לא שת לבו לזה ולא חשש לאיום המלאכים חשב אולי יטה אחר הממון ויכפר פניו במנחה וכ"ת אם כן בסוף למה חזר והזכיר לו כראות פני אלקים שפרש"י שם הזכיר לו ראיית המלאך כדי שיתירא הימנו ויאמר ראה מלאכים וניצול אינו יכול לו מעתה עכ"ל כיון שמעתה ידע יעקב שבגובה לבו לא שם הרשע יראת אלקים שהם מלאכים לנגד עיניו אין זו קושיא דודאי מלאכים דעלמא לא נפל פחדם עליו כי וודאי אין אלקים לנגד עיניו אבל במאמר כראות פני אלקים הזכיר לו יעקב איום אחר והוא שראה מלאכו של עשו שהוא סמאל וניצל ואז יאמר עשו ראה מלאכי וניצל ק"ו שאני לא אוכל לו ומזה הטעם צ"ל דהכי גרסינן לקמן בהדיא ראה מלאכי וניצל בלא מ"ם סתומה בסוף אלא שטעות

נפל בספרים וכתבו מלאכים ותדע שהרי התחיל רש"י בלשון יחיד חשובין לי כראיית פני מלאך וכו' וסיים ראה מלאכים וכו' בלשון רבים אלא וודאי ראוי להיות מלאכי בלא מ"ם בסופו:

פסוק ה

רש"י גרתי אינך כדאי לשנא אותי כו' שהרי לא נתקיימה בי ע"כ והקשה הרג"א וז"ל וא"ת וכי זה כבוד אביו שהיה אומר לא נתקיימה בי ברכת אבי עכ"ל ונכנס מתוך זה לדוחקין ע"ש ואני אומר שאין כאן קושיא כלל ואדרבה הודיעו בזה שלא נתקיימה בו ברכת אביו ולכך אינו כדאי לשנאתו שאביו אמר והיה כאשר תריד ופרקת עולו והרי כיון שלא נתקיימה בי ברכתו של ויתן לך וגו' ע"כ גרם החטא שלא קיימתי את התורה והרי הותר לך לפרוק עולי מעליך וא"כ למה תשנא אותי וכל זה דיבר דרך הכנעה לפייסו ולפי הד"א שאמר לו תרי"ג מצות שמרתי יהיה הפירוש להפך לאיים עליו כמו שפירשתי גבי מלאכים ממש לאיימו הכי נמי שלח אליו שמרתי התורה ולא תוכל לפרוק עולי מעליך והיה זה השליחות לפי זה לפעמים דרך איום ולפעמים דרך הכנעה כדי לערבבו וזו היא העצה היעוצה לכל חכם וירא ומפחד מפני חבירו ומבקש שלומו שצריך לפעמים לרצותו ולפעמים לאיימו ולפחדו וכמו שעשה יהודה עם יוסף פיוס ומלחמה לפעמים פיוס ולפעמים מלחמה כדי שלא להראות לשונאו שנפל פחדו עליו מכל וכל ויתאמץ להתחזק עליו. והרג"א דחק עצמו לדרוש ולא לפשוטו:

בא"ד רש"י תרי"ג מצות שמרתי ע"כ ואין להקשות והא נשא שתי אחיות והוא בכלל תרי"ג מצות שכיון שהן מקודם לכן היו מכת מקיימי תורת נח ועכשיו גם הם קבלו עליהן תרי"ג מצות של תורה הרי הן גיורות לתורות משה ואין עוד שם אחיות עליהן דכקטן שנולד דמו וכי תימא אם כן למה יאמר יעקב בסעודה לעתיד איני מברך שנשאתי שתי אחיות כדאיתא בערבי פסחים דאף על גב דערוה מן התורה לא הוה מ"מ פגם מיהא איכא שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה ואין זה פרישות לגברא דכוותי':

פסוק ח

רש"י ויירא שמא יהרג עכ"ל הרא"ם כתב כבר הקשו והלא כבר הבטיחו השם והשיבותיך אל האדמה וגו' ותירצו שמא יגרום החטא וכן מצינו ארז"ל עד יעבור עמך ה' עד יעבור עם זו קנית עד יעבור עמך ה' זו ביאה ראשונה שבא בימי יהושע עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה שעלו מגלות בבל בימי עזרא מכאן אמרו ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא לבא ביד רמה כדרך שנעשה להם נס בימי יהושע אלא שגרם החטא ולא הלכו אלא ברשות כורש כו' ואע"ג שאחז"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה אפי' על תנאי לא חזר והביאו ראייה ממשה רבינו כו' שאמר לו השם

יתברך על תנאי ואעשך לגוי גדול ונתקיימה אע"ג שנתבטל התנאי גם מירמיה שאמר לחנניה בן עזור אך שמע נא את הדבר הזה אשר אנכי דובר באזניך ובאזני כל העם וגו' הנביא אשר ינבא לשלום בבא דבר הנביא יוודע הנביא אשר שלחו ה' באמת ואם היה אמרינן שמא יגרוס החטא הוה ליה לחנניה למימר אעפ"י שנבואתי אמת אם חטאו אחר הבטחת השלום תבטל הבטחתן והעלה הרא"ם דבדבר שיש בו הכחשת הנביא אין הש"י חוזר בו אעפ"י שיש שם לכלוך חטא אחר כך אבל מה שהש"י אומר לנביא שאין כאן חשש הכחשות נבואה שהוא עצמו יודע מה שדבר לו ה' ודאי יש בו חשש שמא יגרום החטא כמו שהיה הענין גבי יעקב ומה שאמרו גבי עד יעבור עם זו קנית זו ביאה שנייה שגרם החטא שלא נעשה נס בביאה שנייה אעפ"י שהיתה נבואה זו על פי מרע"ה שנאמר אז ישיר משה וגו' והיה לחוש להכחשת נבואת משה ח"ו תירץ כיון שעיקר הנבואה נתקיימה שהרי כבר זכו לביאה שנייה אעפ"י שלא נתקיימה כולה דהיינו ביד רמה ועל ידי נסים אין בזה משום הכחשת נבואה דהא מ"מ נתקיימה קצת הנבואה שבאו ובירמיה היה ההפך שלא נתקיימה כולה ולא מקצתה ובזה נתאמת ומוכח שהיה חנניא בן עזור נביא שקר ואם היתה מקויימת מקצתה גם ירמיה לא היה יכול להכחישו שלא היה נביא אמת וכתב עליו הרג"א וז"ל וכל אלו הדברים אין להם שורש ויסוד וענף כו' ורוצה לחלק בין הבטחה לנבואה ואמר שהדבר שנאמר לשם הבטחה בדין הוא שתבא בה שינוי מפאת המקבל כי אחרי שלא היתה רק מפני זכות אשר הובטח ואותה המקבל אפשר שישתנה גם הבטחה תשתנה אבל דבר הנאמר בנבואה אינו מתנבא להבטיח רק שהוא אומר שכך שלחו ה' להתנבאות שיהיה בעתיד וכאלו כך נגזרה הגזירה כו' ואין הדבר תלוי בשום מקבל אי אפשר שתשתנה כו' זה תוכן דבריו והאריך בדבריו וסיים ובזה לא תמצא עוד קושי' כו' כי דברי אלו ברורים לית בהו ספיקא ע"כ תוכן דבריו ואיני יודע על מה סמך בדבריו אלה שסיים לית בהו ספיקא ואולי נבואה נזרקה לפיו והאמת אתו כי וודאי לית בהו ספק אחד אלא הרבה ספקות עצמו מספר והוא כנגד השכל והסברה כי ודאי הסברה נותנת הפוך הדברים כיאיך שייך לומר שהש"י יבטיח לאדם אחד בלא שום תנאי והזכרת זכות עשה דבר זה אל תירא והאדם יסמך על זה ויעשה אותו יאמר הש"י לו אח"כ החטא גרמא ולא יכולתי לקיים דברי ויהרג המובטח באותו מעשה מחמת החטא אין זה אלא אונאה והסת' לפתותו לרעתו ובנבואה לפי דבריו יהיה מכשלת ההפך כי יאמר הנביא כך וכך נגזר ואל תיראו אפי' תשחיתו ותרעו מעשיכם כביכול לא יוכל הש"י לשנות דבריו חלילה חלילה כי לא ינבא את הנביא על כך מה תועלת יש לו ית' בו להבטיח אפי' רשעים יותר טוב היה שלא לגלות זה לשום

נביא ולבא לפומא לא יגלה למען לא תנתן יד לפושעי' לחטאים ללכת אחר שרירות לבם הרע גם כל ענייני הנביאות הנאמרים בכיוצא הדברים הללו הם נגדו וסותרים דבריו כי מדברי השירה ער יעבור שהם כולם בלשון שיר של נבואה ולא שום לשון הבטחה שכל מה שאומרים בלשון שירה משמע שמשוררין שודאי כך יהיה ולא הבטחה לבדה הוא עושה אותה הבטחה ומהבטחת חנניה בן עזור שאמ' לו ירמיה ואתה הבטחת את העם הזה לשקר הוא עושה אותה נבואה באמת אומר אני כי דבריו אינם אלא דברי נבואה בלי טעם להכשיל בני האדם ח"ו לדבר טועה על ה' ועל נביאיו ח"ו כי לפי דבריו אחר שיצאת הנבואה מפי הנביא כביכול נוטל ה' היכולת ממנו ית' שלא יוכל לעשות בעניין אחר והרשות נתונה לכל אדם ללכת אחר שרירות לבו חלילה חלילה היאך יעלו דברים כאלה על דעת שום בר דעת נשכל מן האמונים על כן דע כי דברי הרא"ם ז"ל הם מושרשים ומיוסדים על אדני פז מחוורים וברורים אלא שצריכין הקדמת תיקון והטעמת דברים מעט והוא זה דע כל מקום אשר יגלה ה' ית' סודו ליריאיו הנביאים בין בהבטחה בין בנבואה סתם אינו מגלה אותה אלא כדי להיישיר את מעשיהם שילכו בדרך ישרה ויחזיקו במעשיהם הטובים וצדיק באמונתו יחיה או כדי להוכיח ולהיישיר את הרבים להועילם אם יטבו במעשיהם ולהוכיחם אם יריעו דרכם והרי כל מעלת נבואות משה לא היתה אלא בשביל ישראל וכל זמן שהיה נזופין לא נתייחד עמו הדיבור כידוע והתורה אשר נתן לנו ית' על הר סיני בהיישרותה ומצותיה ויעודיה הבטחותיה ותוכחותיה לא היו אלא לתכלית זה לפיכך הש"י כשיגלה נבואה או יבטיח דבר על ידי נביא לאחרים או לצורך הנביא עצמו אינו מגלה ומבטיח שום דבר שיהיה בעתיד אם לא בהשענו על היסוד המונח הזה על תנאי באם יטבו מעשיהם ולא יתלכלכו בחטאים אבל אם יגרום החטא בודאי היכולת בידו לחזור מדבריו ומהבטחותיו ומי ימחה בידו אלא שהוא ית' מצד מעלתו העליונה ויודע כל הנסתרות והעתידות נזהר בזה בעצמו שלא לגלות שום דבר לנביא מה שהוא נוגע לאחרים אם לא ידע בעצמו בידיעתו המוסגלת שלא יגרום החטא שיתבטלו כל דבריו וגם בנבואת עד יעבור עם זו קנית אעפ"י שידע שיגרום החטא ולא תתקיים כל הנבואה מ"מ כיון שידע שתתקיים מקצתה לא הניח מלגלות אותה למשה ולישראל בעת שרות הנבואה לומר השירה אפי' מה שהיה ראוי להיות אף על פי שלא יצא לפועל אבל מה שידע שיגרום החטא לבטל כל הנבואה לא גילה אותה מעולם לשום נביא וכל זה לא עשה אלא כדי שלא תבא מזה סבת הכחשת הנבואה ותפול כל התורה בכללה ח"ו כי יאמרו אין לסמוך על דברי התורה והנבואה כי שקר ידברו מה שאין לחוש לזה אם יפלו ולא יתקיימו קצת דברי הנבואה שיוכל הנביא לתקן ולאמת

דבריו באותו מקצת שנתקיים ויאמר חטאיכם גרמו לבטל קצתם וחלק המקיום יוכיח אבל אם יתבטלו כולם לא יאמינו לו ויבואו להכחיש בתורה ובכל דברי הנביאים ועל זה סמך ירמיה בהכחשת נבואות חנניה שידע שלא יתקיים שום דבר והואיל וכן ודאי לא דברו ה' כי אין מדרכו בדברים כאלה לגלות לשום נביא שלבסוף יפלו כל דבריו ארצה חלילה כי יבא זה להכחשת כל דברי הנביאים אבל מה שאמר לנביא עצמו שאין כאן חשש הכחשת הנבואה והתורה אפי' אם יפלו כל הדברים ולא יתקיים כלום כמו שהוא העניין כאן גבי יעקב שהש"י אמר לו והשיבותיך אל האדמה וגו' ואם יהרג בדרך טרם הגיעו אל האדמה הרי לא תתקיים אפי' מקצת נבואה אפ"ה היה חושש יעקב שמא יגרום החטא שלא יהיה כאן הכחשת נבואה ונפילת התורה כי הוא יודע האמת שעל כרחו הוא יצדיק את דינו ויאמר החטא גרמא ועל פי הקדמת הדברים הללו מיוסדים דברי הרא"ם ביאור חזק כראי מוצק וכבוד הרב האריה שי' במקומו מונח אבל כאן לא דבר נכונה ואשר התפאר להאריך בזה בספרו ספר גבורות ה' שחיבר עדיין לא ראיתיו ומי יתן ששם יתקן כל דברי אלה כי בכאן הפריז מאד על מדתו ואני את הנלע"ד כתבתי:

רש"י ויצר לו אם יהרוג הוא את אחרים ע"כ הרא"ם והרג"א הסכימו שהיה מיצר יעקב אפי' אם יהרוג אחד מאנשי עשו ואף על פי שהם באו להורגו ואחז"ל הבא להורגך השכם להורגו ואם כן בהיתר היה יעקב הורגם ולמה היה מיצר מ"מ היה חושש שמא הם לא באו להורגו אלא להרוג את אנשיו באו ולא הוי להו אלא רודפים ולא היה רשות להורגם אלא להציל אנשיו באחד מאבריהם של אילו לכך היה מיצר שמא יהרגם מתוך בלבול המלחמה זהו תוכן דבריהם ואינם נראים לי דוודאי היה יעקב מותר להורגם אפי' אם לא באו אלא להרוג אנשיו וכ"ש אם באו להרוג גם בניו ונשיו ואין זה דומה לשאר רודף דהא מהיכן מפקינן הבא להורגך השכם להורגו מקרא דאם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים לפי שבא על עסקי נפשות שיודע שאם תמצאנו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך לפיכך אמרה תורה השכם להורגו כדאיתא בברכות פרק הרואה ובסנהדרין פרק בן סורר ואם כן אם לגבי ממון אמרינן כך ק"ו מי שבא כנגד איש אחד אע"פ שאין רצונו להרוג אותו אלא רוצה להרוג אשתו ובניו או אפי' אנשיו ועבדיו ובני ביתו וכי לא ידע שיעמיד זה כנגדו להצילם אלא וודאי לדעת כן בא שאם זה יעמוד כנגדו להציל אשתו ובניו ואנשיו יעמוד גם עליו ויהרגוהו ואם כן למה היה מיצר יעקב שמא יהרוג אחרים הא בהיתר היה הורגם והתורה התירה לו אלא ודאי לא היה מיצר יעקב אלא שמא יהרוג הוא את עשו ולא מהריגת עשו היה חושש כי מכ"ש מותר להורגו שהרי הוא היה העיקר שבא להורגו אלא שהיה מיצר

שמא יקללנו אביו אם יהרוג את עשו כי עדיין היה עשו בחזקת כשרות בעיני יצחק ולא יאמין ליעקב שבא עשו עליו להורגו וכמו שאמרו בתנחומא ומה שהקשה הרג"א וז"ל ולא ידעתי למה נקט שמא יהרוג אחרים הוי ליה לומר שמא יהרוג את עשו עכ"ל אומר אני שאין זו קושיא כי איידי דהוצרך לינקט ברישא גבי ויירא שמא יהרג סתם שלא היה יכול לומר שמא יהרג מעשו כי ודאי יראת יעקב היתה שמא יהרג או מעשו או מאנשיו הוצרך רש"י גם כן לסיים דבריו שמא יהרוג הוא את אחרים אעפ"י שאין כוונתו אלא על עשו:

פסוק ט

רש"י והיה המחנה הנשאר לפליטה על כרחו כי אלחם עמו ע"כ. וכתב הרא"ם לאו ממלת והיה מפיק לה כלומר דמוהיה אינו מוכרח שילחם עמו שיש לפרשו אולי ע"י כך תהיה המחנה הנשאר לפליטה אלא מדברי רז"ל שאמרו התקין עצמו לג' דברים לדורון ולמלחמה ולתפילה הוא דמפיק לה ורז"ל גופן לאו מן המקראות שמורים על זה אמרו כן אלא קבלה היתה בידם וכתב עליו הרג"א ודברי תימא אילו הדברים דהרי בפירוש כתיב דהיה רוצה ללחום דכתיב ויצר לו שמא יהרוג הוא את אחרים עכ"ל ואני אומר שאין זו קושיא דמויצר לו שמא יהרוג אחרים לא משמע שעל כל פנים היה רוצה ללחום ושכן הוסכם בדעתו רק כולו לשון אולי הם ויירא שמא יהרג ויצר שמא יבואו לידי מלחמה וע"י כך שמא יהרוג אחרים אבל לא שהיתה אצלו הסכמה מוחלטת ללחום כי עדיין היה תולה בדעתו אם ילחם או יפול לפניו ארצה להשלים עמו בלא שום מלחמה וישתעבד לו להיות לו לעבד עולם ולמס עובד אבל מה שקבלו רז"ל הוא שעכשיו בשעה שחצה את העם אשר אתו לשתי מחנות הסכים בדעתו על כל פנים אם לא ישלים עמו ויקבל ממנו את הדורון שילחם עמו ולא ישתעבד לו בשום הכנעה בעולם עוד אם לא שינצחו ע"י המלחמה כדרך הלוחמים:

פסוק יא

רש"י קטנתי מכל החסדים לכן אני ירא שמא משהבטחתני נתלכלכתי בחטא ויגרום לי להמסר ביד עשו ע"כ יש לדקדק מנ"ל לרש"י שיעקב היה נותן שתי סבות ליראתו חדא מיעוט הזכיות ע"י החסדים וחדא ליכלוך החטא ובקרא לא כתיב אלא מיעוט הזכיות לבדן ואף שכתב הרא"ם וז"ל הוצרך לומר שמא משהבטחתני נתלכלכתי ולא הספיק לו הסבה הראשונה של מיעוט זכיותיו משום דממיעוט זכיותיו לחודיה אין לו ליירא כל זמן שלא חטא ואין יסורין בלא חטא ואין מיתה בלא עון כדאיתא בברכות ומשום נתלכלכתי לחודיה נמי לא היה לו ליירא משום דרוב זכיותיו היו מגינים עליו אבל השתא דאיכא תרתי היה דואג כו' עכ"ל מ"מ ק' מנ"ל לרש"י שיעקב נתן שתי סבות לפחדו ויראתו

שמא משום שעת הסכנה היה מתיירא מטעם מיעוט זכיותיו לבדו וי"ל שע"כ צריכין אנו לומר שעיקר הפחד והיראה לא היה אלא משום לכלוך החטא שהרי עיקר ההבטחה שהזכיר יעקב בתפילתו בפי' לא הזכיר אלא ההבטחה שנאמרה לו בבית לבן והיא ה' האומר אלי שוב לארצך אבל ההבטחה הראשונה שאמר לו ושמרתיך בכל אשר תלך לא הזכיר אלא ברמז שאמר אלקי אבי אברהם ואלקי אבי יצחק וכמו שפי' רש"י אם כן עיקר ההבטחה שסמך עליה היא הבטחת שוב לארצך וגו' והרי בעת שנאמרה לו אותה ההבטחה כבר קבל כל החסדים וכל הטובות ונתעשר ומשם ואילך לא מצינו שנתעשר יותר ולא נתמעטו זכיותיו מן ההבטחה ואילך שהרי הלך מיד מבית לבן והיה בדרך ואם כן למה היה מתיירא אלא וודאי משום לכלוך החטא שעל הדרך היתה יראתו אלא שזכר גם ההבטחה הראשונה שהיא הבטחת זכות אבותיו ברמז כדי לזכור אחריה שאעפ"כ היה יראתו מטעם מיעוט הזכיות ע"י החסדים והטובות שקבל מקודם לכן לומר שאם לא היה מיעוט הזכיות שעל ידי החסדים והאמת שקודם לכן לא היה מתיירא מלכלוך החטא לבדן כי זכיותיו בצירוף ההבטחה הראשונה של זכות אבותיו היו מגינים עליו אבל משום שהיו תרתי היה דואג שמא ימסור ביד עשו:

פסוק טז

רש"י ובניהם שלשים ומ"א ובניהם בנאיהם זכר כנגד נקיבה כו' מה שפירש הרג"א כאן שהיו שלשים נקיבת ושלשים זכרים ואם כן היו בין כולם ששים אינו נ"ל דאם כן היה לו לומר גמלים מניקות שלשים ובניהם אלא בין כולם היו למ"ד ט"ו נקבות וט"ו זכרים וכן משמע במדרש שמנה הדורון ואומר תק"ן היו לפי דבריו יהיו תק"פ דבשלמא אם יהיה פי' בניהם בניהם ממש לא קאי מניין השלשים רק על הגמלים ולא על הבנים אעפ"י שכתובים מקודם לכן שאין לטעות שוודאי לא באו הבנים בכלל מספר הדורון שאינן נחשבים כל כך ולכך לא מנה גם כן הבנים במספ' תק"ן אבל אם בניהם בנאיהם למה לא יבאו במספר לא בפסוק ולא במדרש:

פסוק יח

ה"ג ברש"י. ולמי אלה לפניך ואלה שלפניך למי הם ולמי המנחה הזאת שלוחה וגומר שכן משמע לפי סדר המקרא דלמ"ד דולמי אלה היא למ"ד של הבאת הדבר אל העצם דבתחלה ישאל של מי אתה ר"ל ממי אתה שלוח ואח"כ למי שלוחים אותה אבל לגרסת של מי אלה לפניך איני יודע מי יכריח רש"י לפרש למ"ד זו במקום של ובתרגום גם כן כתוב ודמאן אילן דקדמך ונ"ל שטעות נפל בספרים בין ברש"י ובין בתרגום ותהיה הגרסא בתרגום ג"כ ולמאן אילן דקדמך נ"ל:

פסוק כג

רש"י ודינה היכן היתה כו' שמעתי מקשין מנ"ל לרש"י להחליט מאמרו ולומר שדינה היתה חסר דקאמר בפשיטות ודינה היכן היתה שמא אחד משאר השבטים היה חסר ואני אומר אעפ"י שאין זו קושיא מפני שלא ידע רש"י טעם על אחד משאר השבטים כמו על דינה שאמר שהכניסה בתיבה שלא יסתכל בה עשו אבל לפי דבריהם אני אומר שיש כאן הוכחה חלוטה שדינה היתה חסירה דק' לרש"י אחד עשר למה לי לא היה לו לומר אלא ואת ילדיו מניין' למה לי ואין להקשו' א"כ שתי נשיו שפחותיו למה לי למה לא אמר גם כן נשיו ושפחותיו דהתם י"ל שבא הכתוב לומר שחלק השפחות בפני עצמן ושילכו ראשונה כשיבא עשו משום אחרון אחרון חביב ובא להגיד שבלהה וזלפה שתיה' היו לו לשפחות ולא היו לו שפחות אחרות רק אלו השתים ורחל ולאה האחרונות החביבות היו הגבירות ומה שכתב לקמן ותגשנה השפחות וילדיהן לא נאמר אלא על בלהה וזלפה ולא היו שם שפחות אחרות ובנים אחרים ואיידי דכתיב שתי גבי שפחות כתב גם כן שתי גבי נשיו אלא אחד עשר ילדיו למה לי אלא ע"כ ה"ק קרא אחד עשר ילדיו אשר לא הגיעו עדיין להשלים המטה שנאמר עליהם ויהיו בני יעקב שנים עשר כמו שאמר לקמן אחר שנולד בנימין ויהיו בני יעקב שנים עשר ופרש"י שם מתחיל לעניין ראשון משנולד בנימין נשלמה המטה כו' שנראה שכוונת רש"י שם לומר כאלו אמר הכתוב כבר אמרנו שהילדים היו אחד עשר ולא נשלם המטה ועכשיו שנולד בנימין נעשו שנים עשר ונשלם המטה ואם כן כמו שבתוך שנים עשר דחשיב לקמן אין דינה ביניהם כך באחד עשר אלו אין דינה ביניהם ולכך מקשה רש"י בפשיטות ודינה היכן היתה כו' ומתרץ נתנה בתיבה כו' ואשר אמר הרג"א וז"ל ואין זה קשיא מעיקרא דילדיו לשון זכר ילדות לשון נקיבה לא דבר נכונה די"ל דמשום הרוב אמר ילדיו בלשון זכר והנקיבה כלולה עמהם כמו שמצינו בהרבה מקומות:

פסוק כד

רש"י את אשר לו עשה עצמו כגשר כו' אומר אני דמהכא מפיק ליה דכתיב ויעבור את מעבר יבק וה"פ דקרא ויעבוראת המקום שעוברים דרך שם את היבק והוא שפת הנחל ששם עומדים הספינות בצד זה כשרוצים לעבור לצד אחר לא שעבר את כל היבק אלא שפתו הראשון הוא הנקרא מעבר כלומר ולא נכנס בנחל אלא מקצתה ואח"כ ויקחם ויעבירם את הנחל שפירושו כל הנחל העבירם מדלא כתיב גם כן ויעבירם את מעבר הנחל ואם כן הכי פירושו הוא לא עבר אלא המעבר והעבירם את כל הנחל לפיכך על כרחך עשה עצמו כגשר כו' נ"ל:

פרק לג

פסוק יב

רש"י נסעה כמו שמעה סלחה שהוא כמו שמע סלח אף כאן נסעה כמו נסע והנו"ן יסוד בתיבה ע"כ וזה לשון הרא"ם ומה שהכריחו לומר שנסעה היא מבניין הקל כמו שמעה סלחה והנו"ן פ"א הפועל ולא מבניין נפעל והנו"ן הוא נו"ן האית"ן מפני רפיון הסמ"ך שאלו היה הבניין נפעל היתה הסמ"ך דגושה לחסרון נו"ן הנפעל כמשפט עכ"ל וכתב עליו הרג"א וז"ל ואין זה כן דלא מצאנו שום נו"ן של ויסע כשהסמ"ך בשו"א שהסמ"ך דגושה אבל מה שהוצרך לומר שהנו"ן הוא יסוד מפני כי לא שייך לשון נסיעה על עשו רק על יעקב שהיה דר תחלה אצל לבן והיה נוסע אל הארץ שייך ביה לשון נסיעה כי לשון נסעה הוא לשון העתקה כמו והמלא תסיעי אבל בעשו שלא בא אלא לקבל פני אחיו לא שייך ביה נסיעה ולכך פירשו שהוא לשון יחיד שעשו אמר ליעקב נסעה וכו' עכ"ל כלומר שאם היה פירושו לשון רבים היה משמעו על עשו ועל יעקב שאמר עשו אנחנו יחד נסעה כו' ותמיהני מאד על גרסת הרא"ם שמצאתיה כמו שהעתקתיה דמה שייך לומר כאן דנסעה הוא מבניין נפעל איזה בניין נפעל שייך לומר כאן בעניין הנסיעה מי הם הנפעלים אם היה הנו"ן נו"ן הרבים וכי עשו ויעקב היו הנפעלים מן הנסיעה אדרבה הם היו פועלי הנסיעה אם היו נוסעים יחד ועוד מה שטען הרג"א ואמר דלא מצינו שום נו"ן של נסע כשהסמ"ך בשו"א שהסמ"ך דגושה וכו' משמע דר"ל אע"ג שהוא מבניין הנפעל אינו צריך דגוש המורה על נו"ן בניין הנפעל ומה יעשה הרב באותן שבאו בלא שו"א ויש להם דגוש כגון ויסע אברהם הלוך ונסע הנגבה וכגון ויסעו ויהי חתת אלקים וגו' ונסע ונלך וגו' ונפן ונסע וגו' וכן הרבה על מה מורין אותן הדגושים אם לא על נונ"י הבניין וזולת זה הרבה יש לדקדק עליו על כן אני אומר כשנרד לעומקה לית כאן קושיא כלל וזה כי טעות נפל בספרי הרא"ם וכן ראוי להיות ומה שהכריחו לומר שנסעה היא מבניין הקל כמו שמעה סלחה והנו"ן פ"א הפועל ולא מבניין הנופל והנו"ן נו"ן האיתן מפני רפיון הסמ"ך שאלו היה מבניין הנופל היתה הסמ"ך דגושה לחסרון נו"ן הנופל כמשפט ע"כ וה"פ דודאי מלת נסע הוא מבניין נו"ן הנופל כגון נפל נגח נשך ודומיה שהנו"ן היא בהם יסוד הנופל לכך נדגש הסמ"ך בכל מקום שאין שם שו"א להורות על נו"ן הבניין שנפל ועל זה אמר הרא"ם מי הכריח לרש"י לומר שהנו"ן של נסעה היא פ"א הפועל ואינה מורה על רבים הפועלים הנסיעה שמא המלה הוא מבניין הנופל וחסר נו"ן הנופל. והנו"ן של נסעה הוא נו"ן האיתן המורה על לשון רבים כמו ונסע ונלך ומשני מפני רפיון הסמ"ך כו' כלומר וודאי מלת נסע הוא מבניין נו"ן הנופלים

כמו נפל נגש נשך נגח ואם היתה הנו"ן נו"ן הרבי' בכאן ונו"ן הבניין נופל היה לו להדגיש הסמ"ך שהיא עיי"ן הפעל להורות על נו"ן הבניין כמו נפלה נא ביד ה' וגומר ומעתה אין טענת הרג"א כלום דאם כן תקשי לנפשיה דהא ודאי במלת נסע הנו"ן מן השרש כמו נגח נשך ודומיהן ואם כן במלת שבאה הסמ"ך בשו"א כגון ויסעו למה לא בא דגושה אלא עכ"ל הדגש שביו"ד האית"ן אעפ"י שבאה אחר התנועה קטנה וראויה להיות דגושה מ"מ מורה על נו"ן הבניין ג"כ וה"מ כשמתחיל המלה ביו"ד האית"ן אבל אם מתחיל המלה בנו"ן האית"ן ע"כ צריך להיות הסמ"ך דגושה כדי שלא נטעה לומר שהנו"ן היא נו"ן היסוד ואין שייך לומר הנו"ן שהיא נו"ן מאית"ן תהיה דגושה כמו גבי יו"ד האיתן דויסעו מפני שהיא באה בתחלת המלה ובמקום שאינה בתחלת המלה כגון ונסע ונלך היא גם כן דגושה אעפ"י ששם גם הסמ"ך דגושה להורות על נו"ן הנופל גם נו"ן דגושה מפני הת"ק שלפניה ואם כן כאן שאין דגוש בסמ"ך עכ"ל שר"ל הנו"ן היא נו"ן היסוד שאל"כ היה לו להדגיש הסמ"ך והוה ידעינן בבירור שהנו"ן היא נו"ן הרבים: ואשר אמר הרג"א דעל עשו לא שייך לשון נסיעה איני יודע מי הגיד לו למה לא נאמר גם כן על עשו שר"ל נעתק מכאן ונלך למקום אחר אם לא מטעם דגשות הסמ"ך ואז היתה המלה הזאת ממש כמו מלת נפלה נא ביד ה' דשם גם כן הה"א נוספות והנו"ן נו"ן הרבים והפ"א שהיא עי"ן הפועל דגושה להורות על נו"ן הבניין ומדלא נדגשה הסמ"ך ש"מ שהנו"ן היא יסוד בתיבה:

פסוק טו

רש"י למה זה אמצא חן בעיניך ולא תשלם לי עתה שום גמול ע"כ. וכתב הרג"א וז"ל פי' אמצא חן בעיניך שתסכים עמי לעשות שאלתי שלא תציג עמי שום אדם עכ"ל: ואני אומר שטעה מאד שזה לא ענה על דעת שום אדם מעולם שיהיה דעת רש"י כפירוש הזה שאם היה דעת רש"י לפרש כן לא היה צריך להזכיר טובה ב' פעמי' פעם בלשון טובה ופעם בלשון גמול ולפרש על למה תעשה לי טובה שאיני צריך לה ואח"כ על אמצא חן בעיניך פי' ולא תשלם לי עתה שום גמול כלומר והוא דיבור בקשה בפני עצמה ואם היה רצון רש"י כפי' הרג"א היה לו לרש"י לכלות מלת טובה על כל הדיבור יחד ולומר למה זה תציג עמדי וגומר אמצא חן בעיניך שלא לעשות לי שום טובה שאיני צריך לה אלא ודאי רש"י מעולם לא עלה על דעתו לומר דחדא מילתא היא אלא למה זה אמר יעקב על מה שאמר עשו אציגה נא עמך וגומר כי הוא טובה שאיני צריך לה ואח"כ אמר לו בלשון בקשה אמצא חן בעיניך מכאן ואילך וזו היא הגמול שאקבל מעמך בעד הדורון ולא תשלם לי שום גמול אחר ואשר אמר הרא"ם שהמפרש כפי' הרג"א הוא שיבוש לא ר"ל

המפרש דברי רש"י כן כי ודאי דברי רש"י אי אפשר שיפורשו כן אלא אמר שהמפרש את הפסוק כן ויפרש למה זה תציגה עמי מן העם אמצא חן בעיניך שלא תעשה עמי טובה שאינה צריך לה הוא שיבוש מפני כי מה צורך לחלות פניו שכיון שכוונת עשו היתה להטיב ליעקב להציג ויעקב אמר לו שאיני צריך לה אין זה צריך חילוי פנים שלא יעשה עמו טובה בעל כרחו ואשר טען הרג"א על זה אומר אני שאינו אלא על צד החריפות והצחות ואינו אמת כי מי יגיד לו שהיה יעקב נחשב בעיני עשו כ"כ עד שכשיקבל יעקב טובה ממנו יהיה בעיני עשו כמקבל הוא ממנו מתנה אין זה אלא דברי נביאות:

פרק לד

פסוק ז

רש"י וכן לא יעשה לענות את הבתולות שהאומות גדרו עצמן מן העריות ע"י המבול ע"כ הקשה הרג"א וז"ל אך ק' לי למה אמר הכתוב כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב לא הוי ליה למימר רק כי נבלה עשה עכ"ל וכוונתו לומר ואם היו גם האומות גדורין בעריות ה"ל נבלה בכל העולם ולמה אמר בישראל ואני אומר אין זו קושיא כי ודאי ע"כ היו האומות גדורין בעריות כמו ישראל ועכשיו התחילו לפרוץ בהם בעריות והיתה הפרצה הולכת וגוברת ביניהם עד שכבשוה ישראל ולקחו הארץ מידם כדכתיב כי בכל התועבות האלה נטמאו הגוים וגו' כלומר שאם נתמלא סאתם על שפרצו בעריות לפיכך ותקיא הארץ את יושביה וגו' וישראל שעמדו בגדרם לקחוה וישבו תחתם לפיכך אמר הכתוב כאן כי נבלה עשה בישראל שהם עמדו בגדריהם ולגבי דדהו הוי נבלה גדולה וכן לא יעשה אפי' בין האומות עד עכשיו שעד עכשיו היו גדורין בעריות כן הוא פירש הפסוק לפי דברי רש"י נ"ל:

פסוק לא

רש"י הכזונה הפקר את אחותינו ית אחתנא עכ"ל רש"י ז"ל הרג"א פי' מדכתיב הכזונה ולא כתיב הזונה יעשה את אחותינו שאילו כתב הזונה יעשה את אחותינו היה פירושו כמשמעו שעשו אותה זונה שגוי הבא על בת ישראל עשאה זונה אבל הכזונה בכ"ף הדמיון פירושו כמו זונה דזונה לא עשאה שהיתה קטנה ופיתוי' קטנה אונס היא ואם כן על מה תפול הדמיון הזה שאמר הכזונה אלא פי' הכזונה ר"ל כמו זונה שהיא הפקר כך יעשה את אחותינו לשכב עמה כאלו היא הפקר עכ"ל והנה אעפ"י שדבריו אלה הם דברים נכונים מאד מתיישבים על פשט הכתוב נ"ל שלא היה דעת רש"י לפרש כן מעולם שאם היה דעת רש"י כדבריו לא היה לו לומר על פי' הכזונה שם הפקר סתם אלא היה לו לומר הכזונה הכמופקרת או מופקרת שזה היה פירושו ממש של מלת הכזונה או זונה

ואז היה נופל אחריו לומר את אחותינו ית אחתנא לומר שמלת את מורה כאן על הפעול כדרכו ברוב המקומות ואינו לשון עם ומה שייך לומר הפקר לא פי' המלה ולא העניין לכך נראה לי שודאי אין זה כוונת רש"י אעפ"י שהיה חיבור ופשט המתיישב על העניין מ"מ לא ס"ל לרש"י דמשום שהיתה קטנה יאמרו עליה הכזונה ולא זונה ממש דבדורות ההם ודאי גדולה היתה נחשבת והרי הכתוב קראה נערה ולא קטנה ומשום דקשה לרש"י על מלת הכזונה איך נופל על העניין אם רצה לו' זונה ממש מופקרת לזנות לא יפול אחריו לשון יעשה את אחותינו שמורה על הפעול שאין הזנאי עושה אותה מופקרת לזנות אם אינה מופקרת את עצמה וכמ"ש הרא"ם ואם פירוש הכתוב עם הזונה יעשה עם אחותינו כלו' לזנות עמה ופי' את אחותינו כמו עם אחותינו הי' לו לומר הכבזונה יעשה אחותינו והיתה הב' ב' הכלי כמו הרגו בחרב והיה פירושו הכמו עם הזונה יעשה עם אחותינו אלא ע"כ לומר דכ"ף הדמיון של הכזונה לא לעניין דמיון הזנות דווקא נא' אלא לעניין ההפקר כלומר הכמו זונה שהיא מפקרת עצמה לזנות כן יעשה הוא את אחותינו הפקר לעשות בה כל אדם מה שירצה ואפי' לא היה שוכב עמה אלא אפי' היה משתעבד בה בשיעבוד בעלמא כאחת השפחות בעל כרחה הרי היה עושה אותה הפקר כלומר ומי הפקירה להשתעבד בה כ"ש לזנות עמה בעל כרחה ולכך פרש"י הכזונה הפקר יעשה את אחותינו ית אחתנא להורות על הפעול ולא עם אחתנא מוכרח התרגם לתרגם כן דאם לא כן הכזונה מבעי ליה נראה לי:

פרק לה

פסוק יא

רש"י פרה ורבה ואע"פ שכבר נתעברה ממנו עכ"ל. וכ' הרא"ם וז"ל ולא ידעתי מאין הוציאו זה כי למה לא נאמר שכשנתנבא עדיין לא נתעברה כו' עכ"ל ותמיהני עליו למה לא ידע שהרי מציצו שהיה נאבד יוסף מיעקב כ"ב שנים והם כ"ב שנים שלא קיים יעקב כיבוד אב ואם כמו שפירש"י שם ואם כן לא היה יעקב פרוש מיצחק אביו רק כ"ב שנה ומאותן כ"ב שנה היה עשרים שנה בבית לבן כמו שכתב בפי' ובסוכות שהיה י"ח חדש כמו שפרש"י למעלה ועכשיו היה בביתאל ואם כן לא נשארו לו מעכשיו עד שבא אל אביו לחברון רק ששה חדשים והרי בנימין נולד בעוד כברת ארץ לבא אפרתה טרם באו לחברון ואם כן על כרחך כשנתנבא נבואה זו בבית אל כבר נתעברה רחל מבנימין דבפחות מז' אי אפשר שיהיה הבן בן קיימא:

פסוק כז

רש"י ויבא יעקב כו' קרית ארבע שם העיר ממרא קרית הארבע איל מישור של קרית ארבע עכ"ל רש"י וז"ל הרג"א דלא יתכן לומ' כי קרית ר"ל עיר של ארבע דכיון דכתיב לעיל בפרשת חיי שרה ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון והוה ליה למכתב ותמת שרה בחברון קרית ארבע. ולמה אמר קרית ארבע היא חברון אלא ע"כ צריך לומר דשם העיר קרית ארבע עכ"ל ואינו מוכח דמ"ש שבקרית ארבע היא חברון או בחברון קרית ארבע דשניהם חד פירושא יש להם אפי' אם נאמר עיר של ארבע דאם בחברון קרית ארבע נוכל לפרש בחברון שהיא עירו של ארבע כן נוכל לפרש גם כן בקרית ארבע היא חברון בעירו של ארבע היא הנקראות חברון והיא היא וא"כ אין לו שום הוכחה משם עוד כתב הרג"א וז"ל ועוד שאין לפרש עיר של אדם הנקרא ארבע שלא תבא על שם אדם ה"א הידיעה וכתב הארבע בה"א אבל על שם העיר כתב ה"א הידיעה שאין שם העיר כשם העצם ארבע דעדיין היה קשה שלא תבא ה"א הידיעה על שם העיר כמו על שם אדם אבל ר"ל כו הוא שם היחס שהעיר מתיחסת אל הארבע והוא כמו ישי בית הלחמי שהוא גם כן שם היחס שדוד היה מתיחס אל בית לחם שהוא מקומו וכן בית האלי אבי העזרי שם יחוס המקום ועל זה בא ה"א הידיעה בכל מקום כך יראה והרא"ם פי' מפני כי שם העיר מורכב משני שמות הוא כמו שם התואר ויבא על השם ה"א הידיעה ולא הראם אחר כמוהו כי כל אלו שמות היחוס הם ואינם שמות העצם עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר כי מלבד שדבריו סותרין זה את זה גם לפי הדקדוק לא דבר נכונה ועוד גם דברי הרא"ם ז"ל אינם כמו שהבינם הוא וזה ראשונה כי הוא סיים דבריו ואמר אבל ר"ל כו' הוא שם היחס שהעיר מתייחסת אל הארבע כו' והרי הוא עצמו אמר בראשונה דלא יתכן לומר כי קרית ר"ל עיר של ארבע כו' ואם העיר מתייחסת אל ארבע הרי הוא כמו עיר של ארבע דמה הבדל יש בין כשאומרים בנו של ראובן שהוא ממין היחס דמייחס ראובן אחר אביו ובין כשאומרים קרית של הארבע דמייחס העיר אל הארבע ובזה י"ל שטעות נפל בספרו וראוי להיות שהמישור מתייחס אל קרית ארבע והוא כמו ישי בית הלחמי שדוד או ישי היה מתייחם אל בית לחם אלא דעדיין לא דבר נכונה לפי הדקדוק שאם ממרא קרי' הארבע שם היחס כמו ישי בית הלחמי כו' איה יו"ד היחס שהוא העיקר ביחוס ולמה נפל היה לו לומר ממרא קרית הארבעי כמו שאמר בית הלחמי אבי העזרי בית אלי אבל הבדל גדול יש בין אותם היחוסים ובין הייחוס שבכאן כי ישי בית הלחמי ואפרת אבי העזרי וחיאל בית האלי הם שמות הייחוס ממש שמייחס אותם אחר אותו המקום שהם משם אעפ"י שאינם בתוכם או אינם סמוך לה

והם כמו שמות ייחוסי משפחות ישראלי עברי לוי כו' אבל היחוס שבכאן ממרא קרית הארבע אינה דומה ליחוסים ההם שרצה לייחס המישור ששמו ממרא אל קרית ארבע דאם כן היה לו לומר ממרא קרית הארבעי אלא ר"ל ממרא הסמוך אל קרית הארבע או ממרא שאצל קרית ארבע ובזה הוא דומה קצת לשם התואר כמו שאומרים ראובן החכם שמעון הנגר ואין אומרי' החכמי הנגרי אע"פ שמייחסים אותם גם כן אל החכמה או אל הנגרות מ"מ אין מוסיפין היו"ד אלא מתארין אותו בעניין זה ה"נ הכא שמתאר את המישור ממרא במה שהוא סומך אל קרית ארבע וזה הוא שימוש ה"א לתואר אבל לייחוס צריך יו"ד בסוף התיבה ואין ה"א משמשת לייחוס והנה בזה צדקו דברי הרא"ם שאמר אם הוא מהשמות המורכבים שהוא כמו שם תואר תבא עליו ה"א הידיעה כו' כלומר כמו בשם התואר אבל אינו ר"ל שמפני שהוא מורכב משני שמות הוא כמו שם התואר דמה עניין זה לזה דאטו הרא"ם קורא שם בית לחם או אביעזר או בית אל שמות התוארים לא עלה זה על דעת שום אדם מעולם אלא ה"ק השמות המורכבים משני שמות שאם הוא כמו שם התואר שאין בו יו"ד תבא עליו גם כן ה"א כמו בשם התאר ובשם הייחוס אבל אם אינו מן המורכבים אלא מן הפשוטים לא מצינו בוה"א כו' ומה שמביא רש"י ראייה מבית הלחמי כו' אינו משום שמדמה להם זה הפסוק בעניין הייחוס ולומר שבכאן ממרא קרית ארבע הוא שם היחוס כמו בית הלחמי אלא מביא ראייה שכשתבא ה"א הידיעה בשמות הכפולים שבא בראש התיבה השניה מן השם אבל לעולם בכאן הוא דומה לשם התואר ולא לשם היחוס מפני שאין בו יו"ד בסוף התיבה:

פרק לו

פסוק ב

רש"י אהליבמה היא יהודית וכתב הרא"ם אף על פי שהיהודית היא בת בארי החתי וכאן הוא אומר בת ענה וגו' החוי ענה או צבעון הוא בארי ונתייחס לחתי וחוי כמו שנתייחסה היא לענה וצבעון שבאו חתי וחוי על אשה אחת ונולד ממנה ענה או צבעון ואינו יודע מי יכריחו לזה דהוי יכול לומר גם כן דבארי החתי וענה וצבעון החוי שלש אנשים הם וכולם באו על אמה של אהליבמה היא יהודית ונתייחסה אחר כולם גם אחר בארי כמו שמייחסה כאן אחר ענה וצבעון מטעם זה והיה לו לתלות הקלקול במקולקלת שהיא אמה של אהליבמה וזה אין להקשות דשמא בארי הוא ענה והוא חתי וצבעון הוא החוי שנתייחס אליו פה שהרי ענה הוא בן צבעון כמו שפרש"י בסמוך

בא"ד בת ענה בת צבעון אם בת ענה לא בת צבעון כו' עכ"ל רש"י הקשה הרא"ם דלמא ענה נקיבה היתה ואהליבמה היתה בתה של ענה ובתו של צבעון והניחו בצ"ע. ונ"ל

שאינו קושיא דס"ל לרש"י ז"ל מדכתיב הוא ענה אשר מצא וגומר וכתיב לצבעון אביו כולן בלשון זכר ע"כ זכר היה:
סליק פרשת וישלח. בעזרת אל טוב וסלח.

פרק לז

פסוק א

רש"י וישב יעקב וגו' אחר שכתב לך ישובי עשו כו'. נ"ל דהכי פי' ק' לרש"י שהיה הכתוב יכול לקצר ולכתוב למעלה מיד בפסוק ויבא יעקב אל יצחק אביו וגו' אשר גר שם אברהם ויצחק וישב שם ואז לא היה צריך להאריך כאן כל הפסוק ולומר וישב יעקב בארץ מגורי אביו בארץ כנען אלא היה לו להתחיל כאן אלה תולדות יעקב וגו' ועל זה אמר רש"י דוודאי אם היה כוונת הפסוק לכתוב כאן תולדותיו של יעקב היה עושה כן ולא היה קשה למה הקדים תולדותיו של עשו לתולדותיו של יעקב כי מנה אותן לפי גדלותן ועשו הוא האח הגדול וכתב תולדותיו קודם אבל כוונת הכתוב היה לכתוב ישוביהם ויישוב תולדותיהם וכיון שכן היה לו להקדים יישובי יעקב קודם יישובי עשו הואיל ונתגלגלו הדברים שספר הכתוב תחלה שבא יעקב אל אביו וגו' היה לו לכתוב מיד שישב שם במגורי אביו ולמה הפסיק העניין עד שע"י זה הוא צריך להאריך כאן בלשונו ולכתוב לנו שני סימני ישובו שהיה בארץ כנען ושהוא במקום מגורי אביו שהוא מיותר ומי הכריחו לכל זה כי בזה לא יספיק לנו טעם גדלותו של עשו מיעקב שאין דרך הכתוב להאריך מטעם זה לכך אמר רש"י אחר שכתב לך יישובי עשו כו' כלומר כיוון שכוונת הכתוב הוא לכתוב ישובי יעקב וישובי תולדותיו וזה כולל כל התורה כולה עד סופה כמו שכתב הרא"ם ואז לא היה לו מקום אחר להכניס שם ולכתוב יישובי עשו וייישובי תולדותיו בנתיים וכוונת הש"י וחכמתו ית' היתה עכ"פ לכתוב יישובי עשו וייישובי תולדותיו בתורתו מכמה טעמים וסודות ידועים ולא היה יכול לעשות באופן אחר כי אם להפסיק מיד בעניינו של יעקב כשבא אל אביו ולכתוב בקיצור יישובי עשו ותולדותיו ואח"כ חוזר לעניין הראשון של יעקב ומאריך בו עד סוף כל התורה שהיה הכל לצורך סבת קיום יישוב יעקב ובניו בא"י עד סוף כל הדורות כידוע ומפני שהוא כן נ"ל שלא צדקו דברי הרא"ם שאמר כאן וז"ל ומשליך את הצרורות דקאמר אין בו עניין על הנמשל אלא הוא תשלום המשל בלבד עכ"ל אבל אני אומר שוודאי יש לו עניין גדול בנמשל והוא זה וכי לא היה יכול לכתוב ג"כ ביישובי עשו עוד כמה מאורעות ומלחמות שעשה עד שנתיישב בארצו כמו שעשה ביישובי יעקב בסיפורי כל התורה אלא שאלו העניני הם הצרורות שהשליך אחר שמצא את המרגליות והוא יישובי יעקב:

פסוק ב

רש"י אלה תולדות יעקב יוסף ומ"א תלה הכתוב תולדות יעקב ביוסף כו' ולפי המדרש הזה יהיה פי' הפסוק וישב יעקב וגו' כולל יישוב יעקב ויישוב בניו וקורא הכל יישוב יעקב שהוא העיקר והכוונה לפי שהזכיר הכתוב למעלה מזה מושבות עשו ובניו ואמר אלה אלופי אדום למושבותם בארץ אחוזתם וגו' אמר כאן שמושבות יעקב ובניו היה גם כן בארץ אחוזתם והוא כל הארץ כנען שהיה שם מגורי אביו של יעקב ואין הכוונה על יעקב ובניו לבדם אלא על כל ישראל תולדותיו אחרי שישבו שם לבסוף אחר שכבשוהו וחלקוהו והיתה להם לירושת אחוזת עולם כמו מושבת עשו ותולדותיו שישבו בארץ אחוזתם ולפי זה הזכיר ישובי יעקב ותולדותיו ג"כ בדרך קצרה כמו יישובי עשו ותולדותיו ואפי' יותר קצר מהם ומה שהקדים את עשו מפני גדולתו כמנהג הכתו' בכל מקום ואעפ"י כן אין להקשות למה הפסיק העניין למעלה והאריך כאן ולא כתב מיד למעלה גבי ויבא יעקב כו' וישב שם מפני ששם לא היה משמעותו רק על יעקב ובניו לבדם שהזכירם קודם זה אבל כאן הוא כולל יעקב וכל זרעו אחריו עד סוף כל הדורות ומפני שעל כל פנים הוצרך לחזור ולכתוב בזה הפסוק לכלול כל הדורות ישראל ולא היה יכול לקצר הפסיק העניין של מעלה וכתב תחלה יישובי עשו ותולדותיו ואח"כ כתב יישובי יעקב בכלל כל תולדותיו כדרכו בכל מקום להקדים הגדול נ"ל:

בא"ד ובשלשתן לקה כו' מה שהקשו הרא"ם והרג"א וז"ל הרא"ם וא"ת למה לקה והלא לא הגיד לאביו אלא מה שראה כדפרש"י לעיל כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו והוסיף עליו הרג"א וז"ל וא"ת אחר שראה באחיו הדיבה א"כ למה לקה וכי מי שראה רעה באדם למה לא יגיד כדי להפרישו מן העבירה ואע"ג דאמרינן בע"פ ג' הקב"ה שונא אותם ואחד מהם הוא מי שיודע דבר עבירה באדם והוא מעיד יחידי הכא שאני כיון שלא הגיד אלא לאביו ונאמן אצל אביו כבי תרי למה לא יגיד דלא אמרינן שלא להעיד אלא כשאין נאמן כבי תרי אבל אם הוא נאמן כבי תרי למה לא יעיד עכ"ל ורוצים לתרץ קושיא זו ע"י שפירשו שלא חטאו השבטים ממש באלו העבירות אלא בדומיהן הקרובי' להם ויוסף טעה בה כמו שהוא בדבריהם ע"ש אבל נ"ל שאין זו קושיא כלל ומפני קושיא זו אין אנו צריכי' להקל בחטאם שאפי' אם היה עוברים ח"ו על אלו העבירות ממש והיה יוסף מגלה אותם לאביהם אפי' היה כוונתו להפריש אותם מן העבירה היה ראוי ללקות עליהם מפני שלא היה לו לגלות מיד לאביהם להביא עליהם דבתם לפניו אלא היה לו להוכיחם תחלה אולי ישגיחו בו ולא יעשו עוד כדבר הזה או אולי יאמרו לו טעם ויבינהו שאין הדבר רע כמו שהוא חושב אלא יש להם

טעם של היתר בדבר אבל הוא מיד כשראה את הדבר הרע לא היה מוכיחם אלא גלה הדבר מיד לאביו ואין זה אלא כמי שרוצה להבאיש ריח בעיני אביו ולכך על כל פנים היה ראוי ללקות עליהם אבל מתוך מה שהקשו אם היו אלו ג' עבירות כמשמעו ח"ו איך אפשר לומר שהשבטים עשו כן ע"כ מתוך קושיא זו וודאי צריכין אנו לומר כמו שכתב הרא"ם שהשבטים היו עושין בדין ויוסף היה טועה בהם והיה דן אותם שעשו שלא כדין ומה שהביא דבה שהיו אוכלין אבר מן החי ר"ל שהיו חותכין בשר מבית השחיטה בעודה מפרכסת ומניחין אותה עד שתמות ואח"כ היו אוכלין אותו ויוסף היה טועה ואומר שזהו נקרא אבר מן החי כיון שחתכוהו ממנו בעודה מפרכסת ואינו כן דבשחיטה תלה רחמנה ואחר שנשחטה הותרה אפילו נחתך ועודה מפרכסת וכן מה שהיו קורין אותן עבדים אינו ר"ל עבדים ממש אלא שהיו קורין אותן בני השפחות שאמותיהן היו שפחות לאמותיהן תחלה אבל לא שכוונו בזה לומר שנולדו לאמותיהן בעוד היותן שפחות בלא שטר שחרור דאם כן היו מבזין לאביהם שבא עליהם באיסור כו' ויוסף היה סבור שכשהיו קורין אותם בני השפחות כאלו היה קורין אותן עבדים שנולדו בזמן שאמותיהן שפחות ואין הדבר כן וכן מה שהיה אומר עליהם שהם חשודים על העריות מפני שהי' רואה את בנות הארץ שהיו באות אצל השבטים לקנות מהם גדיים וטלאים וחלב וגבינה וכיוצא בהן והשבטים היו נושאים ונותנים עמהם ויוסף היה סבור שזה איסור שאין משמשים באשה כלל ואין הדבר כן אלא בכגון זה מותר ובלבד שיכוין לבו לשמים עכ"ל הרא"ם והקשה עליו הרג"א וז"ל ובמה שכתב דהם עשו כדין דהיו חותכין מבית השחיטה והוא מותר אין זה נראה לפי ההלכה דעדיין לא צוה השחיטה לישראל שהשחיטה תהא מתיר להם אלא במיתה וחזר קושיין לדוכתה ואפי' אם האמת שהאבות היו מקיימן את התורה כולה לא היו מקיימין אותה אלא מפי עצמן לא שנצטוו עליה מפי הגבורה כו' והשתא איך נאמר מפני שהיו נוהגין מעצמן במצות שחיטה תהא השחיטה מתרת להם דבר איסור שאסור להם מן הדין שהוא אבר מן החי עכ"ל כלומר דקודם מתן תורה היו כולם נחשבים בני נח ולבני נח היה זה אסור לחתוך מבית השחיטה דבמיתת הבהמה תליא ההיתר שלהם לא בשחיטה ואם כן איך היו אוכלים מבשר שחתכו בעוד הבהמה מפרכסת והוא להם אבר מן החי ע"כ כוונתו ומתוך כך נכנס הוא לפרש אלו השלשה עבירות בדוחקין מאד ואינם נכונים בעיני עיין בספרו לכך אני אומר דודאי דברי הרא"ם הם מחוורין ונכונים מאד ומה שהקשה הרג"א איך נאמר מפני שהיו נוהגין מעצמן במצות שחיטה תהא השחיטה מתרת להם דבר איסור כו' אינו קושיא כלל כי ס"ל לרא"ם שמה שאמרו בגמרא דלמ"ד אחד גוי ואחד ישראל

מותרין בו אע"ג דלגוים במיתה תליא מלתא וכל זמן שהיא מפרכסת נחשבה כחי וה"ל כמו אבר מן החי אפ"ה מותר אפי' לגוי משום דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור אין הכוונה שאמר שנצטוו ישראל על השחיטה אז הותר להם לחתוך מבית השחיטה וע"י כן הותר גם לגוי מטעם דליכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור אבל קודם לכן היה אסור לכל אין הדבר כן אלא ס"ל לרא"ם דמטעם זה נאמר שגם קודם מתן תורה לא היה הדבר הזה אסור לבני נח בבהמה טהורה דאף על גב לדידהו במיתה תליא מלתא מ"מ אם היה שוחט בהמה טהורה כראוי שהיתה יכולה למות הבהמה במהירה במיתה קלה כזו ע"י השחיטה מיד אחר השחיטה היתה חשובה גם להם כמתה אפילו בעודה מפרכסת והיה מותר להם לחתוך מבית השחיטה בעודה מפרכסת ולאוכלו ואע"ג דמסקינן כרבי יוחנן דבבהמה טמאה דבר זה אסור להם משום אבר מן החי היינו דווקא בבהמה טמאה שהאיסור היא שוה בה לעולם לכל בין קודם מתן תורה בין אחר מתן תורה בין לגוי בין לישראל אבל בבהמה טהורה שמצינו שהותרה לישראל ע"י השחיטות אחר מתן תורה נאמר שזה ההיתר היה שוה ג"כ לעולם לכל מקבלי דת תורה והיה נוהג גם לבני נח דהיינו לכל העולם היתר זה קודם מתן תורה בבהמה טהורה מטעם שלא מצינו דבר שהקילה התור' בו בתורת משה יותר ממה שהיקלה בו בתורת נח שהרי ודאי תורת משה להחמיר באה ולא להקל ולא דריש האי מ"ד ה' מתיר אסורים מתיר איסורים אלא כפשוטו ואפילו רב אחא בר יעקב דפליג על זה וס"ל דלגוי אסור דבמיתה תליא מלתא י"ל היינו דווקא אחר שנתחדשה תורת משה לישראל וס"ל ג"כ דתורת משה להחמיר אתא ולא להקל וזה דס"ל הואיל ונתחדשה התורה לישראל והחמירה עליהם ואסרה להם בשר נחירה אפי' אחר שתמות לגמרי ש"מ דבשחיטה לבדה תליא להם מלתא לישראל מגזירת המלך ולא מטעם קרבתה למיתה ולכך מיד שנשחטה הותר להם אפי' בעודה מפרכסת דאלו במיתה הוה תליא להם מלתא הוה מתיר להו לפחות גם בשר נחירה אחר שתמות לגמרי אבל בגוי שנשאר להם היתר הנחירה גם בנחירה לא הותרה להם אלא אחר שתמות לגמרי דוגמת מה שנאסרה לישראל וש"מ דלהם במיתה תליא מלתא לפיכך ה"ה השחיטה לא התיר להם אלא אחר שתמות וזה דווקא אחר מתן תורת משה לישראל אבל קודם מתן תורת משה ולמקיימי תורת נח הוה סבירא להו שלא נאסר להם אבר מן החי אלא בעוד חיותה חזק בתוכה שלא למות מהר אבל סמוך למיתתה שנדע בודאי שתמות מהרה מן אז והלאה הותרה להם ולאו דווקא אחר שתמות לגמרי לפיכך כשהיו נוחרין אותה עדיין לא נתקרבה מיתתה כי לא תמות מהרה מן הנחירה אלא מיתה מגונה וכבדה ומארכת בצערה עד שתמות לפיכך כל זמן שהיתה מפרכסת

מחמת הנחירה היתה חשובה כחיה ואבר ממנה היה אסור להם משום אבר מן החי ודווקא בעודה מפרכסת אבל מיד שתפסיק לפרכס הותרה להם אעפ"י שאפשר שעדיין יש בה חיות מ"מ הוא קרוב למיתתה ואין בה כח לפרכס מחמת חולשית ובודאי תמות מהרה ולפיכך הוה ס"ל דה"ה כששחטוה שחיטה כשרה בשנים או ברוב שנים שאז הוא וודאי קרוב למיתתה ג"כ והותרא להם שבוודאי תמות מהרה אעפ"י שעודה מפרכסת ולכך גם אפי' לבני נח היה מותר לחתוך מבית השחיטה אפי' בעודה מפרכסת ולאוכלו ולא היו בה משום אבר מן החי ובזה היה טעות יוסף שהי' סובר שגם בזה יש בו אבר מן החי וא"כ עלו כל דברי הרא"ם כהוגן ואליבא דהלכתא ואין קושיות הרג"א כלום ואשר הקשה עוד הרג"א על הרא"ם וז"ל ומה שפי' הרא"ם כי רז"ל דרשו רעה דכתיב בקרא ולמדו ג"ש דגבי אבר מן החי כתיב רעה חיה רעה אכלתהו כלומר שהחיה רעה אוכלת הבהמה כשהיא חיה וכתיב בה רעה וגבי עבדים כתיב רעה אם רעה בעיני אדוניה וגבי ערוה כתיב רעה ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת כמו שמבואר בדבריו ג"ש שלו לא קבלתי ואין אדם דן ג"ש מעצמו ולמה לא דרש ג"כ דחשודין על הצדקה דכתיב בה רעה ורעה עיניך באחיך האביון עכ"ל באמת אינו יודע מאי קאמר ישמעו אזניו מה שפיו מדבר הוא עצמו אמר אין אדם דן ג"ש מעצמו וא"כ מאי יקשה ולמה לא דרש ג"כ דחשודין על הצדקה כו' מאי קושיא אלו הג"ש קבלו וזו הג"ש לא קבלו ומה שאמר הרג"א ג"ש שלו לא קבלתי לא ראיתי אינה ראייה הוא לא קבלם והרא"ם קבלם בשם התנאים שאמרו שהשבטים עברו אלו הג' דברים וכן כתב הרא"ם בפי' וז"ל וכל אלו על פי קבלתם שקבלו שהמלה הזאת של מלת רעה נדונית בג"ש עם חיה רעה ועם איך אעשה הרעה ועם רעה בעיני אדוניה ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי עכ"ל וא"כ מה לו לצעוק על הרא"ם שיאמר בפי' שקבלו כן וג"ש דצדקה לא קבלו ועוד הוא בעצמו לא תירץ קושיא זו גם לפי דבריו שעושה מג' ענייניים אלו דרשות רחוקות ואסמכתות רחוקות לפי רצונו ואמר שאלו הג' דברים הם שהזכירו ז"ל במסכת אבות עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם ואמר במה שקראו לאחיהם עבדים נפלו למדרגת מאמרם עין הרע כו' וזה שלא היה רוצים שיהיו לאחיהם בני השפחות מדרגת המעלה שיש להם שהם בני הגבירות וזה מתוך עין הרע שלהם שאלו היה להן מדרגת עין טוב לא היה קורים להם עבדים ליקח מעלתם עכ"ל ולפי דבריו אלו מניין להם לרז"ל שהיו קוראים לאחיהם עבדים מפני עין הרע שבהם כך היו יכול לומר שהיה יוסף מביא דיבה עליהם שלא נתנו צדקה מפני עין הרע שבהם שכן כתיב בצדקה בפי'

ורעה עיניך באחיך וגו' וא"כ כל דברי הרג"א שי' בכאן אין בהם ממש מה שהקשה על דברי הרא"ם ודברי הרא"ם בזה כולם נכונים ואמתיים ומחוורים אליבא דהלכתא נ"ל:

פסוק ז

רש"י והנה קמה אלומתי נזקפה ע"כ כלומר לא ששכבה על הארץ וקמה כאדם הקם ממטתו אחר ששכב שאין זה מדרך החלומות שאין בעל החלומות מראה לאדם אלא דבר הטבעי ונהוג כאלו רואה אותו בהקיץ ואין האלומה ב"ח שעומדת אחר שהיתה שוכבת לכך אמר רש"י נזקפה כלומר קרה מקרה אחר שאסרתיה והעמדתיה כנהוג שנשארה זקופה וכל האחרות אחר שאסרום נעשו שוחים על צדן שכן הוא דרכן אלא שקרה מקרה שנטו כולן לצד אלימת יוסף כאלו משתחווים לאלומתו והוא בדמיונו בחלומו לקחו לסימן על הממשלה והמלכות ולכך סיים רש"י דבריו על מלת נצבה לעמוד על עומדה בזקיפה כלומר שלא נטתה על צדה אחר שאסרה והעמידה כדרך המאסרין עמרין:

פסוק ח

רש"י על חלומותיו ועל דבריו צ"ע בדברי הרג"א שנראה מדבריו כאלו היו כאן ג' חלומות ובראשון אמר ויוסיפו עוד שנוא אותו ובשני הוסיף לומר על חלומותיו ועל דבריו ובשלישי כתיב ויקנאו בו וגו' ואין זה אמת כי לא היו כאן רק שני חלומות ומה שכתב בתחלה ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו וגו' אותה הגדה היא האמירה הכתובה אח"כ ויאמר אליהם שמעו נא החלום וגו' אלא שבתחלה סתם הכתוב ההגדה ואחר כך ביאור אופן ההגדה ויוסיפו עוד שנוא אותו השני הוא ממש אותו ויוסיפו עוד שנוא אותו הראשון והפסוק עצמו מביא פירושו של עוד ואומר אחת על חלומותיו והשני על דבריו והיא הדיבה כמו שפירש"י ואם כן בראשון כתיב על חלומותיו ועל דבריו דעליו קאי ואולי כיהנביא אשר אתו חלום חלום ידבר ואגב חורפיה לא דק:

פסוק י

רש"י ויגער בו לפי שהיה מטיל שנאה עליו כלומר יוסף היה גורם בדבריו שיטילו אחיו שנאה עליו לא שיעקב היה מטיל שנאה על יוסף שהרי היה אוהב אותו ואין האב מתקנא בבנו כדאשכחן גבי דוד:

בא"ד רש"י הבא נבא והלא אמך כבר מתה והוא לא ידע שהדברים מגיעים לבלהה כו' מקשין העולם לפי הפי' הזה דס"ל יש חלומות בלא דברים בטלים למה אמרו שהוא לא ידע שהדברי' מגיעים לבלהה למה לא אמר ג"כ שידע אלא שנתכוין להוציא מלב בניו כמו שאמרו רז"ל לפי הפי' השני שאין חלום בלא דברים בטלים גם על פי' רז"ל שלמדו מכאן שאין חלום בלא דברים בטלים ואמרו שגם יעקב ידע זה אלא שנתכוון להוציא מלב בניו כו' מקשין מנא להו שיעקב ידע שאין חלום בלא דברים בטלים וכיון להוציא

מלב בניו כו' שמא לא ידע שאין חלום בלא דברים בטלים ומה שאמר הבא נבא וגו' לא להוציא מלב קאמר אלא לקושטא דמלתא קאמר כשם שאמך בטל ולא תבא כך כל החלום בטל וגם הוא בעצמו לא האמין שיתקיים החלום ואומר אני שאין כאן קושיא כי ודאי דבר ידוע הוא וכולי עלמא ידעי זה שרוב החלומות ורובא דרובא כולם הם דברים בטלים וכזבים והבלים ואין בהם אפילו דבר אחד שהוא אמתי כי יבא ברוב ענין וברוב דמיון או ע"י האדים העולים מן האצטומכא כמו שאמרו הטבעיים ואינני צריך להאריך בזה רק לפעמים יבא לאדם חלום אמתי נבואיי מצד מחשבה שכלית או מצד הנבואה השורה עליו אלא שבזה יש דעות חלוקות יש אומרים אם הוא מן החלומות האמתיים הוא כולו אמת ואין בו דבר אחד שרומז לדבר שקר כי כולו אמת ויש אומרים שאפילו החלומות האמתיים הבאים מצד הנבואה והשכל יש בהן קצת דברים בטלים וגם השבטים ידעו זה אלא שידעו ג"כ שיוxף חכם גדול היה כמו שהעיד עליו הכתוב כי בן זקונים הוא לו וחשבו אולי רוב ענייניו ומחשבותיו הם על פי השכל ולפי שכלו יבאו לו חלומותיו או שמא באו לו חלומותיו ברוב עניין מחשבות דמיונות שהוא חושב תמיד למשול עליהם בכח אהבת אביו אליו ולא ידעו לפתור חלומותיו בפרטו רק בכללות שדעתו תמיד למלוך עליהם לכך הטילו שנאתם עליו וידוע שכל כוונת יעקב להוציא שנאתם מלבם שלא ישנאוהו ומעתה יהיה מחלוקות השני פירושים במשמעות דורשים ואמר הפי' הראשון שאי אפשר שידע יעקב פתרון של אמך שמגיעים לבלהה ולא אמר הבא נבא וגו' אלא להוציא מלבן של בניו שאין זה סברא כלל דס"ל שיעקב ידע בכל בניו שהמה חכמים מחוכמים כמותו וכל מה שידע הוא בדרך חכמה גם הם יודעים ואם היה הוא יודע פתרון לאמת החלום ושהדברים מגיעים לבלהה היה טוב לושתיקתו מדיבורו ולא היה לו לפתור כלל כוונת השמש וירח שהיה לו לחשוב מיד כשיגלה להם דרמז שמש וירח רומז לאב ולאם הם מעצמם מחכמתם יפלו על הדבר ויאמרו אף על פי שאמו מתה הדברים מגיעים לבלהה שגדלתו כאמו ע"ד אי לאו דדליאי לך חxפא כו' והרי הוא ע"י פתרונו יבא להחזיק שנאתם עליו והוא כל כוונתו היתה להוציא מעליו שנאת אחיו לפיכך על כרחך מה שאמר בעיניהם הבא נבא וגו' והלא אמך כבר מתה לקושטא דמלתא קאמר הכי כלומר אין לך פתרון אחר אלא אמך והלא אמך כבר מתה ובזה אי אפשר לחלום זה להתקיים כי לא ידע שהדברים מגיעים לבלהה וס"ל לפי' זה שהחלומות או כולם בטלים או כולם אמתיים ואמר להם כיון שבזה בטל הרי זה כולו בטל והיה חושב שבודאי בזה יוציא שנאת אחיו ממנו ומה שאמר אח"כ הפסוק ואביו שמר את הדבר ר"ל היה שומר ומצפה ומקוה שיתקיים עניין החלום שיבא יוסף לידי

גדולת מלכות כי אמר הלא רוב החלומו' יבאו ברוב עניין ודמיון ובוודאי חשקת יוסף ומחשבותיו תמיד להיות מושל ושליט והיה יעקב מתפלל עליו שימלא הש"י משאלותיו לרוב אהבתו אותו וזהו שמר את הדבר לא לקיים החלום מחמת שהוחלם אלא לקיים חשקו ורצונו של יוסף ורז"ל ס"ל שאי אפשר שפירוש אמך יפורש על בלהה שאף על פי שגדלתו כאמו אינו אמו ועוד שהרמז בירח אי אפשר לרמז על בלהה שהירח הוא עיקר לגבי השמש לערך שאר הכוכבים ואין זו אלא רחל שהיתה עקרת הבית ומה שאמר הכתוב ואביו שמר את הדבר פירושו היה ממתין ומצפה מתי יבא החלום מחמת החלום שרומז עליו כי היה חושב ודאי שיבא ואף על פי שרחל כבר מתה הוא ידע שאין חלום בלא דברים בטלים כי הוא היה חושבו לחלום אמתיי נבואיי מפני שהיה יוסף מוחזק בעיניו לבן זקונים וחכם מאד וקרוב למדרגת הנבואה לפיכך לא היה ספק בעיניו שמא יבא שמא לא יבא כי היה ודאי לו שיבא אלא שלא ידע אימתי יבא והיה יושב ומצפה בכל יום וזהו שפי' רש"י ז"ל אחר דברי רז"ל וז"ל שמר את הדבר היה ממתין ומצפה מתי יבא ע"כ לא אמר היה ממתין ומצפה שיבא אלא מתי יבא ר"ל בשיבא לא היה מסופק כי ודאי לו שיבא אלא היה ממתין מתי יבא וזה פי' לפי דברי רז"ל אבל לפי פי' הראשון פירושו היה ממתין ומצפה ומתפלל שיבא למלאות משאלות לב יוסף אבל גם בזה היה מסופק אם יבא אם לא יבא אלא שרש"י פירשו לפי משמעות פשוטו כדרכו בכל מקום ואם כן לפי דעת רז"ל ע"כ צריכין אנו לומר שגם יעקב ידע שחלום אפילו הוא חלום אמתיי נבואיי אינו בלא דברים בטלים ומה שאמר הבא נבא בתמיה לא נתכוין אלא להוציא מלב בניו כו' שהם יאמרו כשם שאמו בטל כן הכל בטל וס"ל שאין להקשות שמא גם בניו ידעו שאין חלום בלא דברים בטלים שדבר זה הוא עניין שצריך קבלה מנביא לנביא שכן הוא דרכי החלומות האמתיים שהרי אפילו בנבואה אמתית בעת הנבואה יקרה כן לנביא שיצוץ קצת ויעלם ממנו מיד ויחזור ויציץ ולפעמי' מתערב עמה קצת דמיון הכל לפי הכנת הנביא בעת ההיא כמו שכתב כל זה הרמב"ם בהקדמת ספר מורה הנבוכים וכ"ש שיקרה כגון זה לבעלי החלומות אעפ"י שהם אמתיים מ"מ אין שכלם זך כל כך ובשעת השינה יתערבו בהם דמיונות וכזבים קצת ויעקב ידע שבניו לא קבלו זה ממנו שעדיין לא הגיעו למדרגת הנבואה כמו יוסף ולכך כתב התורה ואביו שמר את הדבר שהוא ידע והם לא ידעו נ"ל:

פסוק יב

רש"י לרעות את כו' שלא הלכו אלא לרעות את עצמן נ"ל פי' שלא הלכו אלא לאכול ולשתות ומה שהקשו כאן ומה בא להשמיעני מאי נ"מ נ"ל שבא הכתוב להודיענו

גודל צערם וקנאתם על חלומותיו של יוסף שימלוך עליהם ובא להודיע שהלכו לאכול ולשתות לפקח צערן:

פסוק יד

רש"י ויבא שכמה מקום מוכן לפורענות ע"כ פי' דק' לרש"י למה כתב שכמה בה"א בסופה אע"ג דה"א בסופו הוא כמו למ"ד בתחלתה והוא כמו ויבא לשכם אף על פי כן מיותרת היא דויבא שכם גם כן היה משמעו כמו ויבא לשכם שכן מצינו בכמה מקומות אם כן פי' הה"א הזאת היא כמו ה"א הידיעה ומקשה רש"י ומה היא ידיעתה ומתרץ ידיעתו הוא שהוא מקום מוכן לפורענות כו':

פסוק טו

רש"י וימצאהו איש זה גבריאל נ"ל דק' לרש"י דלשון וימצאהו איש משמע שאיש אחד היה שלוח לו מאחר ובקשו עד שמצאו שזהו לשון וימצאהו שהוא כמו וימצא אותו איש כי הוא הי' מבקש אחיו ופגע באיש זה ולכך פשוט הוא לרש"י שוודאי זה היה מלאך שהיה שלוח אליו מאת הש"י שיגיענו לאחיו כי כך נגזרה הגזרה מלפניו ית' דאל"כ מי שלחו לבקש את יוסף ולכך פי' ואמר וימצאהו איש ע"כ מלאך הוא ואיזה מלאך הי' זה גבריאל שנקרא איש דכתיב והאיש גבריאל:

פסוק יז

רש"י נסעו מזה הסיעו עצמן מן האחוה פי' ויהיו פי' נסעו מזה נסעו מלשון זה שאתה אומר את אחי אנכי מבקש לא שנסעו ממקום זה דאל"כ מה הגיד לו מזה יוסף עצמו ראה שנסעו משם שהרי ידע שכבר היו שם ועכשיו אינם שם:

פסוק יח

רש"י אותו כמו אתו עמו כלומר אליו ע"כ פי' דק' לרש"י שהרי ויתנכלו הוא מבנין ההתפעל ומשפט בנין זה לבא אחריו למ"ד ברוב כמו הבה נתחכמה לו ה"נ הו"ל למכתב ויתנכלו להמיתו אותו לכך פי' ואמר דאותו זה אינו מורה על הפעול אלא שהוא גם כן היה בכלל התפעלות ההתנכלות שגם הוא היה חושב מה שחשבו הם ואמר שהם חשבו עמו וזהו שאמר אותו זה הוא כמו אתו בלא וי"ו שפירושו עמו ואחר כך אמר כלומר אליו ר"ל לא תאמר שהוא והם חשבו להרוג את איש לכך אמר כלומר אליו ר"ל המחשבה של כולם היתה אליו ר"ל על יוסף שהם חשבו להרוג אותו וגם הוא חשב שיהרגוהו ואעפ"כ הלך אליהם לקיים מצות אביו:

פסוק לג

רש"י ושתפו להקדוש ברוך הוא כו' כ' הרג"א וז"ל ואין להקשות מנא ליה לרש"י לומר שהש"י לא רצה לגלות מפני החרם דשמא לא רצה לגלות מפני הטעם דשמא יהיה מקלל

את בניו ובשביל כן לא רצה לגלות עכ"ל. ומתוך קושיא זו נכנס לדוחקים הרבה עיין בדבריו אבל גם אני אומר שאין להקשות זה ולא מטעמיה אלא שאינו קושיא כלל וזה דס"ל לרש"י דאי מטעם זה לא איריא דלעולם היה לו לגלות לו ולומר לו אך הזהר לך שלא לקלל בניך כמו שעשה בשבילו ללבן שאמר לו אל תדבר עם יעקב מטוב ועד רע ועוד דס"ל לרש"י היאך יעלה על דעת שום אדם שיחשוד הש"י את אבינו יעקב ע"ה שבתוך רוגזו שיהיה לו עליהם כולם מחמת יוסף לבדו יקלל ח"ו כל בניו וישכל עצמו מכולן ביום אחד אטו בשופטנו או ברשע גמור עסקינן חלילה חלילה לחשוב על יעקב מדה רעה כזו שהרי אפילו על הקורע בגדיו בחמתו ארז"ל הרי הוא כעובד ע"ז ק"ו הקורע קרע גדול כזה בתוך בניו שאין לו תפירה כלל ח"ו ועוד ודאי מדה של שטות או שגעון היה לו אם היה עושה כן שישכל עצמו בשביל בן אחד ולכך ס"ל לרש"י שודאי מטעם זה לא נמנע הש"י מלגלות לו רק מפני החרם ואשר הביא הרב הזה לקושיא זו הוא הקושיא האחרת שהקשה שם וז"ל וא"ת וכי בשביל שהיו משתפים להקב"ה לא יגלה הקב"ה ומה הועיל שיתוף שלהם עכ"ל ותירץ וז"ל וי"ל דחשבו שמא הסכמת הקב"ה עמנו הוא כדי שלא יהיה יעקב מקלל אותנו כו' עכ"ל ואני אומר שבנפילת היסוד יפול הבניין כי גם קושיא זו אינה כלום כי מה שהקשה ומה היה מועיל שיתוף שלהם אטו שהם שתפוהו עמהם שלא ברצונו וידיעתו ח"ו כמו שחשב הוא ודאי ז"א כי מאין להם כח זה אלא אני אומר שודאי אחד מהם ירד למרכבה ואולי הוא לוי ושאל שאם יעשה דבר זה שימכרוהו אם יסכים עמהם בחרם שיעשו ביניהם שלא לגלותו אף על פי שלא יראו מהקללה מ"מ יראת חרון אביהם מוטל עליהם משום כבוד ומורא אב ובאת להם התשובה שיעשו ויצליחו מעשה השטן המרקד ביניהם והסכים על ידם ית' בחרמים שלא לגלותו כדי שיעשוהו כי לפניו ית' הגיע זמן עונשו של יעקב אף על פי שהם לא היו יודעים טעם של הש"י בעונשו של יעקב וראייה גדולה יש לי על זה ממה שמצינו בהגיע יום פקודתם על עון זה בימי עשרה הרוגי מלכות שכשנגזרה גזירה עליהם ירד ר' ישמעאל כהן גדול שהיה מזרע לוי למרכבה ושאל אם נגזרה גזירה כמו שהוא בפייט של י"כ ע"ש ועל ידי ירידתו למרכבה נודע להם שכבר נגזרה גזירה והצליחו מעשה שטן אל הקיסר ע"ש והנה כבר ידוע שכן מדתו ית' שמשלם מדה כנגד מדה ממש וכמו שנפקדו בעונשם על ידי הורדה למרכבה כן וודאי היה מעשה המכירה על ידי הורדת אחד מהם או כולם למרכבה והושב כי יצליחו מעשה שטן אלה ואם תשאל ותאמר אם כן למה נענשו כיון שהסכים על ידם יתברך לא מחכמה שאלת על זה הלא כבר ידעת שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו והרשות נתונה לכל ועין ה' ית' רואה ואינו מוחה ואחר כך על הכל

יביאנו במשפט והם לא שאלו בדרך נטילת רשות שימכרוהו שיסכים הוא ית' עמהם על המכירה רק שאלו שאם ימכרוהו אם יקיים הוא את חרמם שלא לגלותו ליעקב כי יראו מכעסו וחרונו של יעקב לכבודו לא מיראת קללתו והושב שיקיים את חרמם כפי רצונם כמו שאמרנו בדרך שאדם רוצה לילך כו' וכן מצינו גבי שאלת האורים ותומים כששאלו אם יעלו והושב שיעלו ונפלו כו' ע"ש אבל עיקר טעם הש"י בהסכמתו ולא חשש לצערו של יעקב למחות בידם היה מפני כי הגיע לפניו ית' עת עונשו של יעקב על כיבוד אביו ואשר הקשה עוד הרג"א שאם היה מטעם זה שרצה ית' לצער את יעקב על שלא קיים מצות כיבוד אב כ"ב שנה היה לו לגלות ליעקב שהוא חי ולא יגלה לו באיזה מקום ודי בזה צער ליעקב שיצטער על בנו שנאבד ממנו ולא ידע איה מקום כבודו ע"כ כוונת דבריו ואני אומר באמת הרב הזה הפריז מאד בזה על מדתו שעושה עצמו כאלו נגלו לו שכרן ועונשן של מצות ח"ו כבר אחז"ל ואין אתה יודע שכרן כו' כי מי גילה לו שהיה די בזה צער ליעקב כשידע שבנו חי והוא נאבד ממנו ואיני יודע איה הוא שמא הש"י רצה לצער מאד בעונשו שיסבור יעקב שהוא מת שבזה יהיה לו צער יותר מכשידע שהוא חי כי הוא ית' היודע והחותך וחורץ עונשן ושכרן של מצות וכך היה דינו של יעקב וכן היה עונשו חרוץ לפניו במרום כי הוא מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה ואשר דקדק עוד הרג"א ואמר אם מטעם עונשו של יעקב הסכים הש"י עם החרם אם כן ק' מה עלה על דעת השבטים מתחלה ומאי ס"ד מעיקרא ששאלו וחשבו שהקב"ה יסכים עמהם והם לא ידעו עונשו של יעקב ואיך חשבו לומר שהש"י יסכים עמהם ולא יחשוב לצערו של הזקן גם זה אינו קושיא שכבר כתב הרא"ם שהיו מקובלים מאבותיהם שעתידים שירדו ע"י מכירת אחד מן השבטי' למצרים ולכך חשבו שמא עכשיו הגיע הזמן אבל האמת לא היה כן כי הזמן הירידה עדיין לא הגיע אלא אחר כ"ב שנה אלא שדיין האמת ב"ה אשר לו נתכנו עלילות ידע שהזמן יגיע אחר כ"ב שנה וצירף לכ"ב שנים הללו עונשו של יעקב וסיבב המכירה בעונשו של יעקב ע"י יוסף שע"י זה ככלות ימי העונש יתגלגל הדבר וירדו מצרימה לקיים גזרת עצה העמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון ובזה תתיישב ג"כ הקושיא שהקשה הרג"א וז"ל וא"ת מנ"ל לומר שלא גילה הקב"ה מפני החרם שעשו הם שמא בשביל שתתקיים גזירת בין הבתרים כדכתיב וישלחהו מעמק חברון עכ"ל אבל לפי דבריו אלה אין כאן קושיא כלל שאם מטעם גזירת בין הבתרים היה לו להמתין גזירת המכירה עוד כ"ב שני' שיגיע זמן הירידה למה הקדימה כ"ב שנים אי לאו מטעם עונשו של יעקב וכל זה נ"ל דברים ברורים ונכונים ובחנם העמק כאן הרג"א לגלות בהם סודות ועניינים דוחקי' שאין אנו צריכין לכולם נ"ל:

פסוק לה

רש"י וימאן להתנחם אין אדם מקבל תנחומין על החי וסבור שמת כו' יש מקשין א"כ יעקב כשהרגיש שלא היו יכול לקבל תנחומין היה לו לחשוב מיד שהוא ודאי חי ולמה התאבל עוד ואין סברא לומר שיעקב לא ידע זה שהרי רז"ל לא למדוה מפסוק זה אלא מפסוק נשכחתי כמת מלב גם הרג"א הקשה זה ונכנס לדוחקים ואני אומר שאין זו קושיא כלל ובודאי יעקב גם כן ידע זה והכי פי' הפסוק וכוונת רש"י כן הוא שמיד ק' לו לרש"י על הפסוק וימאן להתנחם למה מיאן להתנחם והרי אסור להתקשות על המת יותר מדאי והיא כאלו מהרהר אחר מדתו של הקב"ה וחלילה ליעקב אע"ה ליפול בזה ולכך משני שודאי אלו היה מת לא היה מתקשה עליו כל כך אלא היה משכחו שכן נגזרה הגזירה ומפני שהיה רואה שאין דעתו מקבל תנחומין מפני שלא נגזרה הגזירה עליו לשוכחו ובכל פעם שזוכרו מתחדש לו שיחו וכאב צערו עליו וחוזר לאבלות אמר יעקב ודאי הוא חי הואיל ולא אוכל לשוכחו ולא היה מתאבל עליו עוד מחמת שחשב שהוא מת אלא ידע שהוא חי והיה מצטער על שנאבד ממנו וחשב בודאי נגנב והוחזק כעבד בכל מקום שהוא ואין לך צער גדול מזה לאב על בן מבין ומשכיל אהוב לאביו וילך בשבי ומה שסיים ואמר ארד על בני אבל שאולה והוא לא היה חייב אבילות ה"פ דקרא שמתחלה כשראה הכתונת המשולח בדם חשב בודאי שחיה רעה אכלתהו כמו שאמר ולפיכך היה מתייאש מיד לקוברו וחלה עליו דין אבילות וכמו שאמר בפי' ויתאבל על בנו וגו' ואחר זמן כשבאו בניו ובנותיו לנחמו והרגיש שלא הי' יכול לקבל תנחומין חזר בו מדעתו הראשון ואמר ודאי החיות פצעוהו וקרעו מעליו כתנתו והוא נמלט פצוע ומוכה ואחרים שראוהו תועה בשדה לקחוהו לעבד והרי הוא חי חיי צער מחבורתיו וגם הוא משועבד בעבודה קשה כעבד נרצע וחשב שבודאי לא יראהו עוד כל ימיו ולכך סיים ואמר ויאמר כי ארד אל בני אבל שאולה כלומר אעפ"י שנודע לי שעדיין הוא חי ע"י שלא אוכל לקבל תנחומין אעפ"כ אין הדין נותן שאסיר השק ושמלת האבילות מעלי ואמר הואיל ובדין התחלתי להתאבל שכבר הייתי מתייאש מלקוברו ארד בשביל בני ותתקיים בי אבילותי ללבוש שק ולהתנהג אבילות עד שאקבר ודאי אם לא הייתי מתייאש מלקוברו ולא היה מתחיל בי דין אבילות ואח"כ היתה מתברר הדבר שעודנו חי ע"י שלא הייתי יכול לקבל תנחומין לא היה הדין נותן ללבוש שק ולנהוג אבילות אעפ"י שהיה כאבי וצערי גדול מאד אבל עכשיו שכבר התחלתי בדין להתאבל ע"י יאוש מן הקבורה לא אסיר שמלת אבלותי מעלי וארד על בני בכל דיני אבלות עד באי לשאול ואקבר שם ולפי מדרשו לא היה אבילותו מפני בנו כי ודאי אסור להתקשות על המת

יותר מדאי אלא מיראת הגיהנם לפי קבלתו וראייה גדולה יש לי על פי' זה ממה שמצינו שאמר יעקב ליוסף בעת ברכתו אותו ראה פניך לא פיללתי ואם היה חושב שמת פשיטא שלא יראנו אלא משמע ודאי שהיה חושב שהוא חי אלא שלא היה חושב שיראה פניו דהיה לו לומר כבר אתה מת בנעוריך פיללתי כלומר ולא יהיה לך זרע ואתה הראנו וגו'

פרק לח

פסוק טז

כי לא ידע כי כלתו היא פי' הרא"ם אבל אם ידע שהיא כלתו לא היה בא אליה דכלתו אסורה לו וכתב הרא"ם וז"ל שאעפ"י שאין כלתו מכלל העריות שנצטוו בני נח הוא היה נוהג עצמו על פי התורה המקובלת לו מאבותיו שקיימו כל התורה כולה עכ"ל ואח"כ הקשה עוד וז"ל וא"ת נהי דיהודה לא הכירה שהיא כלתו מ"מ תמר הצדקת איך התירה את עצמה להיבעל לו שהיא ערוה עליו מן התורה ואף אם לא היתה צדקת איך לא פחדה מיהודה להכשילו בדבר עבירה עכ"ל ותירץ וז"ל י"ל דתמר יתומה קטנה היתה ומיאנה בהם בער ואונן אחר מיתתן שעדיין לא הגדילה ולית בה משום כלתו עכ"ל ומביא ראייה מן הגמרא שפי' רש"י שכן הוא שהיתה קטנה ולית בה משום כלתו ותימא לי על זה אם כן מה בא הכתוב להודיענו שאמר כי לא ידע כי כלתו הוא דמשמע הא אם ידע לא היה בא עליה דכלתו אסורה לו והא נוכל לומר שאף אם ידע היה בא עליה בהיתר שגם הוא בוודאי היה יודע שהיא קטנה שהרי היתה בביתו זמן רב ושמיאנה אחר מיתת בניו ולית בה משום כלתו ואם כן הדר קושיא לדוכתא כי לא ידע כי כלתו היא למה לי מיהו בזה י"ל שאעפ"י שבודאי ידע שקטנה היא מ"מ לא ידע שמיאנה בבניו אחר מיתתם ובא הכתוב להודיענו שקיים יהודה התורה המקובלת לו מאבותיו שעדיין היה סבור שהיא כלתו ואסורה לו אך על הרג"א תמיהני מאד דארכב' למלתא אכמה ריכשי וצדד בה כמה צדדים ולבסוף לא העלה כלום וזה שהוא הקשה על פי' הרא"ם דמסיק שקטנה היתה וז"ל אך ק' דאם קטנה היתה למה הוצרכו ער ואונן לשמש בה שלא כדרכה כדאיתא פ"ד אחים ולב"ר דש מבפנים וזורה מבחוץ והלא קטנה היא ולא מתעברת כלל ואין שייך לומר שתכחיש יופיה עכ"ל ולבסוף מסיק בדבריו ז"ל והשתא הדר קושיין לדוכתא שהיתה אסורה לו משום כלתו לומר דלפי מסקנתו אי אפשר לומר שהיא קטנה מתוך קושייתו שהקשה דאם היתה קטנה למה שמשו בה ער ואונן שלא כדרכה כו' וא"כ חזר קושיית איסור כלתו למקומה ותירץ וז"ל י"ל דכמו שאיסור אשת אח נדחה משום ייבום דהוא מצוה אף איסור כלתו נדחה משום ייבום דהוא מצוה אע"ג דאין ייבום אלא באחים קודם מתן תורה היה היבום אף באב ולפיכך היה איסור כלתו

נדחה מפני מצות ייבום עכ"ל ועתה ראה כמה צלל הרב הזה בעמקים ולא העלה בידו כלום מכמה טעמים וסתירות גלויות ומפורסמת בין למ"ד דס"ל שכל מה שהישראל חייב עליו מיתה בן נח מוזהר עליה ולפי דבריו יהיו בני נח ג"כ מוזהרין על כלתו שהרי ישראל חייב עליה מיתה ובין למאן דאמר שאין בני נח מוזהר על כלתו וזה ראשונה יש לדקדק כי לדבריו לא מצא הרב ידיו ורגליו בבית המדרש במה שאמר הכתוב כי לא ידע כי כלתו היא דמשמע הא ידע לא היה בא עליה משום דאסורה ממה נפשך דאי משום דלמאן דאמר דכלתו אסורה לבני נח יבא פשט הכתוב וענינו על מכונו ופשוטו לגבי יהודה אס כן מה תירץ הוא לפי זה על קושיות תמר הצדקת איך התירה עצמה ליבעל לו כו' אי במה שסיים תירוצו ואמר קודם מתן תורה היה הייבום באב ולפיכך היה איסור כלתו נדחה מפני מצות ייבום אם כן נחזיר ונאמר מה זה שאמר הכתוב כי לא ידע כי כלתו היא דמשמע הא אם ידע לא בא עליה מפני שאסורה לו אדרבה אם היה יודע שהיא כלתו כל שכן שהיה בא עליה במצוה גמורה כדי לקיים מצות יבום אם לא נאמר ונפרש הכתוב לפי דבריו ח"ו ע"ד ההלצה וה"פ כי לא ידע כי כלתו היא ולכך הוצרך לפייס' לידור לה לשלוח לה גדי עזים ולתת לה ערבון כדי שתתפייס לו ולא יבעול אותה בעל כרחה הא אם ידע שהיא כלתו לא היה צריך לכל זה רק היה בא עליה בעל כרחה כדין ייבום וכדי לקיים מצות ייבום אבל חלילה חלילה לומר כן דאע"ג דהוה שמעינן שהי' מקיים מצות ייבום מ"מ וודאי הלצה זו התלוצצות גמור הי' בתורה לגבי יהודה דהוה ייבום כזה גנאי ופריצות אצלו דהוה שלא בזמנו ושלא במקומו ופלסתר ואגדה של דופי ח"ו בתורתנו הקדושה לומר כן ואי למ"ד שאין בני נח מוזהרין על כלתו וא"כ צריך לפרש שזה שאמר הכתוב כי לא ידע כי כלתו היא הא ידע היתה אסורה לו היינו לומר על פי התורה המקובלת לו מאבותיו והיא תורת משה וא"כ איך יתרץ מעשה תמר הצדקת בדין ייבום האב שהוא מותר בתורת נח ולפי תורת משה הוא איסור מיתה הרי ארכבא אתרי רכשי שהרכיב במעשה הזה שתי תורת תורת נח ותורת משה יחד דמ"ש הכתוב על יהודה כי לא ידע כי כלתו הא ידע היתה אסורה לו הוא אליבא דתורת משה והתורה של תמר היא מעורבבת עירבוב גמור דגבי תמר שרצתה לקיים תורת נח אין כאן איסור כלתו כלל ולגבי יהודה שהתנהג בתורת משה ויש כאן איסור כלתו לקחה תמר היתירא מדין של תורת נח שיש יבום באב אין זה אלא בלבו' ועירו' תורו' למ"ד שאין בני נח מוזהר על כלתו וגם למ"ד שבן נח מוזהר על כלתו אפי' את"ל לא ישים הרב הזה דעת לייתורא דפסוק כי לא ידע כי כלתו היא או שירצה לנצח בקול צווחה ויאמר שאין פי' הפסוק הא ידע לא בא עליה מפני שאסורה לו אלא הכי הוא כוונת הפסוק כי לא ידע כי

כלתו היא ולכך בא עלי' עכשיו ובשדה ולא קודם לכן ובביתו הא ידע שכלתו היא והיה דעתו לקיים בה מצוות ייבום שע"י האב כמו שהיה קודם מתן תורה היה בא עליה קודם לכן ובביתו כדי לקיים בה מצות ייבום של בני נח ולא היה אומר שבי אלמנה עד יגדל שלה בני ובא הכתוב לגלות לנו שיהודה לא רצה לקיים מצות ייבום של בני נח שע"י האב מפני שהוא היה מתנהג על פי התורה המקובלת לו מאבותיו והיא תורת משה לייבם ע"י האח דווקא אע"פ שדוחק גדול הוא לומר כן מ"מ יש לדקדק על תמר הצדקת חדא איך לא חששת לתורת משה שאסורה לו באיסור מיתה והתירה עצמה להיבעל לו ע"י תורת נח מפני קיום מצות ייבום והיא היתה בא"י והתורה היא תורת א"י שכל מה שמצינו שעברו עליה האבות כגון יעקב בשתי אחיות ועמרם בדודתו לא היה אלא בח"ל אבל בא"י ליכא מאן דפליג שקיימו האבות והאמהות קל וחומר תמר שהיתה אם המלכות ומשיח בן דוד ובודאי שם אביה קיים אותה בא"י ועוד איך לא פחדה מיהודה להכשילו במלתא דלא סבירא ליה דהאי ייבום האב שאם היתה דעתו לקיימו וודאי היה מקיים אותה מיד אחר מיתת אונן ולא היה אומר לה שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני שבזה גלה לה דעתו דס"ל שאין מצות ייבום אלא באח שהוא כדין תורת משה באמת מלתיה דרב הזה לא אוכל להולמם וגם לית נגר ובר נגר שיפרקיניה על כן אני אומר שכל דברי הרא"ם מחוורין וברורין מאד והוא שתמר קטנה היתה ולא היה בה איסור כלתו כלל מפני שמיאנה בער ואונן אחר מיתתן ולגבי דידה שהיא ידעה במיאון הי' היתר גמור כל מה שעשתה ולגבי יהודה אעפ"י שמיאנה היה בה קצת איסור מפני שהוא לא ידע במיאון וזהו שאמר הכתוב כי כלתו היא הא ידע לא היה בא עליה כי לדעתו שלא ידע במיאון היתה אסורה לו והיה מעשה הזה ממש כעובדא דרב עמרם עם אשתו במסכת כתובות שהוא לא ידע ההיתר והיא ידעה והיסוד הרעוע אשר בנה הרב הזה עליו את בניינו והוא מה שהקשה דאם קטנה היתה למה הוצרכו ער ואונן לשמש שלא כדרכה והלא קטנה היא ולא מתעברת כלל ואין שייך לומר שתכחיש יפיה אומר אני באמת יסוד גרוע ורעוע הוא זה דאשתמיטתיה מיניה דרב מה שאמרו חז"ל בפרק בן סורר ומורה על הדורות הראשונים ובפרט על זרע קדוש הזה שהולידו בני ו' או ז' שנה וא"כ אע"ג דהיתה נחשבת קטנה לעניין מיאון היינו מגזירת הכתוב שנתן לה רשות למאן עם היותה בת י"א או י"ב כדינה אבל לעניין הולדה כבר היתה ראוי' להוליד ולהכחיש יפיה אם תתעבר ואין להקשות כיון שהיתה קטנה לעניין מיאון אם כן למה פסקו עליה דין מיתה ועדיין היא קטנה ואינה בת עונשין דהא כבר העלה הרא"ם למעלה בדיבור

והפסיק בפרשתו של יוסף דכל שהוא ראוי להוליד הרי הוא בר עונשין אעפ"י שעדיין קטן בשנים הוא ע"ש וזה נ"ל ברור נכון ואמתי והוא ככפתור ופרח:

פסוק כד

רש"י כמשלש חדשים רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם ז"ל הרא"ם ומה שהכריח לרז"ל לומר רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם ולא אמרו שני חדשים ושליש סתם ל"ש שני חדשי' הראשונים שלמים ושליש החדש השלישי ול"ש שליש החדש הראשון וב' חדשים האחרונים שלמים הוא מלשנא דקרא מדקאמר כמשלש משמע כהשתלש החדשים ולא קאמר כשלשה דמשמע שישתלשו החדשים בשוויי' עכ"ל וכתב כן מפני שהוא סובר דתמר ילדה לז' וכמו שמשמע מפרש"י בסמוך גבי בעת לידתה ואחז"ל שהולד ניכר בשליש עיבורה וב' חדשים ושליש הם שליש עיבורה ומשמע לו דאלו אמר כשלשה היה פירושו שני חדשים ושליש וזה אינו נכון דאדרבה דאי הוה כתיב כשלשה הוי פירושו בשלשה חדשים שלמים והיה זה סותר פסוק דבעת לדתה ועוד דה"א אפי' יולדת לז' אין הולד ניכר עד ג' חדשים שלמים ואי משום כ' הדמיון שבו כשלשה דמשמע ולא שלשה שלמים זה אינו דה"א שר"ל שנים הראשונים שלמים והשלישי רובו או אפכא שזהו פי' של כשלשה ולא שלשה שלמים וכיון שכתוב כמשלש פירושו שנים שלמים וי' ימים בתוך השליש שזה גם כן פירושו של כהשתלש ור"ל כשליש חדשי הריונה והוא כמו בחדש השלישי כלו' קודם צאת רובו וא"כ ק' מנא ליה לרז"ל לומר רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם ומיהו אפשר לומר דס"ל לרא"ם דאי הוה כתב כשלשה על כרחין היינו צריכין לומר שפירושו שנים שלמים וי' ימים בשלישי שאם היתה הכוונה רובו של שלישי כ"ף הדמיון למה לי דהא רובו ככולו אלא ע"כ ר"ל מיעוט של שלישי א"נ נ"ל שטעות נפל בספרי הרא"ם ז"ל וראוי להיות ולא קאמר כשלשת בתי"ו אחרונה והוי כמו ששת שבעת שאין פירושם שבעת שלמים ששת שלמים כמו שבעת ימים תאכל מצות שאין פירושו שבעת ימים שלמים ולא רובם שאין אוכלים כל היום ולא רובו אלא ר"ל בתוך אלו השבעה ימים תאכל מצות ה"נ כשלשת חדשים הוי משמע כשלשה ולא כולם ולא רובם וכן נ"ל עיקר וכיון שכתב כמשלש ש"מ רובו של ראשון כו' כי ס"ל שכן הוא משמעות הלשון כמו שהביא ראייה מושלשת דערי מקלט אבל מ"מ ק' לי שלפי פירושו יהי' פי' של רובו של ראשון ורובו של אחרון ור"ל עשרים יום מן הראשון ועשרים מן האחרון ואמצעי שלם וזהו דוחק דאם כן לא למדנו מזה הפסוק כלום וגם רש"י סתם דבריו מאד ולא הודיענו אם תמר ילדה לז' ויהיה פי' של רובו של ראשון ורובו של אחרון כמו שכתבתי

או שמא ילדה לשמנה חדשים ויום אחד וס"ל יולדת לח' יולדת למקוטעין ויהיה פירוש של משלש וגם כוונת רש"י שאמר רובו של ראשון ורובו של אחרון ר"ל עשרים וחמשה ימים מן הראשון ועשרים וששה מן האחרון או אפכא ולפי חשבון זה ילדה תמר לח' חדשים וג' ימים אם נאמר הולד ניכר לשליש עיבורה ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש גם הרג"א בנה יסודו ואמר דדיוק רש"י הוא מדכתיב כמשלש בכ"ף הדמיון דאי הוה ג' חדשים שלמים ליכתב משלש חדשים ומדכתיב כמשלש לא היו חדשים שלמים אלא רובו של ראשון ושל אחרון ואמצעי שלם עכ"ל ואיני יודע מאי קאמר דהא נפל בכל הקושיות חדא מנ"ל לומר כן שמא שנים שלימים וי' ימים מן השלישי או מן הראשון ועוד מה שהקשיתי על הרא"ם דלא בא הכתוב לסתום אלא לפר' ושמא תמר ילדה לח' חדשים וג' ימים כמו שכתבתי חשבונו למעלה ע"כ נ"ל ששניהם לא ירדו לעומק דברי רש"י וכוונתו ואומר אני דה"פ דס"ל לרש"י כיון שפי' כמשלש הוא כמו כהשתלש וכמו שתרגום אונקלוס כתלתות ירחיא פירושו הוא בהתחלת החדש הג' של הריונה כלומ' מיום ראשון של החדש השלישי מיום שנתעברה וס"ל לרש"י מדכתיב גבי תמר בעת לידתה פירושו בחדש השביעי דאי בתשיעי ס"ל לרש"י דק"ל כר' יודא דפרק בנות כותיים דאית ליה שיפורא גרים כלומר דלכי עייל חדש התשיעי מיד הוה זמן לידה לפיכך אי הוה יולדת בתשיעי הוה לי' למכתב וימלאו ימיה ללדת כמו גבי רבקה שצריך לפרש אליבא דר' יהודה שמיד שעבר חדש השמיני ונכנסה בתשיעי אפילו יום אחד כבר מלאו ימיה ללדת ואינה צריכה למלאות כל החדש שכן דרך הרבה נשים שמיד בואן לתשיעי הוא עת לידתן ונקראו מלאו ימיה ללדת ומדכתיב גבי תמר בעת לידתה ש"מ שילדה לז' ומפני שיולדות לז' יש מהן יולדות למלאין ויש מהן יולדות למקוטעין דהא ק"ל יולדות לז' יולדות גם כן למקוטעין ופי' למקוטעין ר"ל לו' חדשים ויום שאפי' לא נכנסה לז' אלא יום אחד יולדת בן קיימא וכמו שפי' רש"י בפי' לקמן בפרשת שמות גבי לידתו של משה ובא הכתוב כאן במלת כמשלש להודיענו שתמר ג"כ ילדה לו' חדשים ויום אחד כמו יוכבד אם משה ולכך כתב כמשלש שפירושו כהשתלש ר"ל בתחלת השתלשות מספר החדשים שהוא ביום ראשון מן החודש הג' וגילה לן הכתוב שזה היום היה יום ראשון להכרת העובר שלה ולפי זה ע"כ ילדה תמר ביום אחד לחודש השביעי שאין הולד ניכר לכ"ע בפחות משליש עיבורה שכיון שניכר עוברה בשני חדשים ויום אחד לעיבורה לא היה זמן הריונה רק ששה חדשים ויום אחד ומעתה יבואו כל דברי רש"י ופי' הפסוק על נכון מפורשין ולא סתומין דק' לרש"י שהיה לו לכתוב בחדש הג' ויוגד ליהודה וגו' שזה אין פירושו אלא ביום ראשון של החדש הג' כמו שכתב בפי' בחדש השלישי לצאת

בני ישראל מארץ מצרים שהוא היה יום ראש חודש סיון ומדכתיב כמשלש שפירושו כהשתלש ור"ל כתחלת השתלש החדשים שהוא יום ראשון מחודש השלישי וא"כ ע"כ כוונתו אעפ"י שהוא יום ראשון מן החדש הג' הוא נחשב כשלשה חדשים שלמים שזהו פי' של כמשלש ולא כתב בחודש השלישי כאילו אמר כמשלש חדשים שלמים וזה לא יוכל להיות אם לא נאמר רובו של ראשון ואמצעי שלם ורובו של אחרון שזהו כמו שלשה חדשים שלמים למספר החדשים דרובו ככולו ואעפ"כ אינו אלא יום ראשון מחודש השלישי של עיבורה דרובו ר"ל יום ט"ז או ט"ו יום מן הראשון וט"ו יום או י"ו יום מן האחרון או אפכא דט"ו נקרא ג"כ רובו של החודש דאין חדש לבנה אלא כ"ט יום וי"ב שעות והרי בא הכתוב לפרש ולא לסתום שאין פי' רובו אלא בכמו יום אחד יותר מחציו דתפשת מועט תפשת תפשת מרובה לא תפשת נ"ל:

פרק מ

פסוק ה

רש"י חלום שניהם ומדרשו כל אחד חלם חלום שניהם ל' הרג"א הרא"ם הבין כי לגמרי חלם להם בשוה לשניהם עכ"ל ואינו אמת דהרי הרא"ם כתב בהדיא שכל אחד ראה חלומו ופתרון חלום חבירו לא חלום חבירו וא"כ לא חלם להם בשוה ועוד כתב הרג"א על דומה לפורחת כו' וז"ל אבל מה שראה פורחת שהוא הוצאות הפרח לא יתכן זה בחלום דלא הוציא הגפן פרח אלא שנדמה לו כך מפני שראה פרחים בגפן ונדמה לו כי הגפן הוציא פרחים כי לשון פורחת הוא נאמר על הוצאות הפרח לכך אמר כי נדמה אליו כאלו פורחת וזה על ידי שראה פרחים בגפן נדמה אליו כאלו הוציאו פרחים דלעולם כך סובר האדם כאשר יראה פרחים קטנים בגפן יודיע מזה שהוציאה פרחים והשתא א"ש דכ"ף הדמיון על כפורחת שהוא לשון בינוני הנאמר בשעה שהוציאה פרחים ובחלום לא שייך כו' שאין אדם רואה בחוש העין הפרחים יוצאי' שאינם יוצאים כ"כ במהירות כו' עכ"ל והאריך בהסברתו וגם על זה אומר אני אולי זה ראה הרב בדמיונו אבל בדמיון האמתי נ"ל ודאי אפשר לומר שכך ראה בחלומו שעמד על הגפן זמן רב ובתחלה ראהו בלא פרחים ואח"כ הציץ וראה שיצאו ממנו פרחים מעט מעט עד שנעשו פרחים גדולים למראה עיניו ואין צריך לזה כ"ף הדמיון אלא לומר שנדמה לו בחלומו כאלו היתה פורחת ממש כפריחת הגפן בלי שום שינוי כמו שכתב הרא"ם כלומר וגם בגפן ממש אם היה אדם עומד אצלו מתחלת פריחתו עד סופו היה רואה שהוא פורח ומוציא פרחים מעט מעט:

סליק פרשת וישב. ברוך לאל על כסא רחמים יושב.

פרק מא

פסוק א

רש"י ויהי מקץ כתרגומו מסוף: יש מקשין מ"ש שפרש"י כאן ולא פירש עד הנה בכל קץ הנאמרים כבר מקץ ימים מקץ עשר שנים כו' והרא"ם השאירו בקושיא ונ"ל שאין זו קושיא כי רש"י ז"ל כיון כאן להשלים פירושו שסיים בו בפרשת וישב בסופה על וישכחהו וז"ל לאחר מכאן מפני שתלה בו יוסף לזכרו הוזקק להיות אסור שתי שנים כו' וטעם הב' שנים אמרו במדרש מפני שתי המלות שאמר והזכרתני והוצאתני לכך הוצרך רש"י לפרש כאן מקץ מסוף לומר שהכתוב אומר שנשלם עונשו בשביל שתי המלות ולא נטעה לומר שפי' כאן מקץ שנתים מקץ השנה השנית כלומר מתחלתו כמו מקץ שבע שנים פירושו לפי דעת קצת מתחלת השנה השביעית ולא יהיה א"כ עונשו של יוסף רק שנה אחת ודלא כדעת המדרש לכך אמר כאן שפירושו מסוף כמו כל לשון קץ לקיים דברי המדרש דאל"כ מקץ שנתיים ל"ל או מהיכן התחילו אלא מעת שאמר יוסף השתי מלות אבל גבי מקץ ימים או מקץ עשר שנים לא הוצרך לפרש דמאי נ"מ אם הוא בתחלת או בסוף נ"ל:

פסוק יג

רש"י השיב על כני פרעה כו' הרי מקרא קצר כו' יש להתיישב כאן בדברי רש"י ז"ל דממ"נ אם השר המשקה כך היו דבריו לפני פרעה ולא אמר בפירוש אותי השיב פרעה על כני אלא השיב על כני מפני שסמך על תחלת דבורו שהתחיל לדבר פרעה קצף על עבדיו אין זה נקרא מקרא קצר שכן היו דבריו של שר המשקה והכתוב מספר העניין כמו שהיו ואס שר המשקה הזכיר בדיבורו פרעה ואמר השיב פרעה על כני והכתוב קצר בלשונו משום שכן דרך המקרא לקצר ולסמוך על מי שעליו לעשות כן כו' אם כן למה כתב רש"י בתחלת פירושו פרעה הנזכר למעלה כו' הא לא הוי משום דנזכר למעלה אלא משום דדרך המקראות לקצר ואי קצר הכתוב משום שנזכר למעלה אין זה דומה לשאר המקראות המקצרין אפילו לא נזכר שום דבר למעלה אלא סתומין הדבר לפי שאין צריך לפרש כו' לכך נ"ל לגרום ד"א הרי מקרא זה קצר כו' דשני פירושים הם נ"ל ועוד יש לפרש שאין כאן חסרון ד"א וה"פ כי בתחלה הוצרך רש"י לפרש מי הוא המשיב ואמר שהוא פרעה שלא נטעה בפי' הפסוק לומר שהנסתר של השיב הוא כמו הנסתר של פתר דנסתר של פתר קאי על הנער עברי שהוא יוסף כלומר כאשר פתר הנער כן היה כן הנסתר של השיב ג"כ קאי על הנער כאילו אמר אותי השיב הנער על כני לכך פירש שהמשיב הוא פרעה ולא הנער ולפי שהנער הוזכר קודם זה סמוך למלת השיב יותר מפרעה ויש כאן מקום לטעות לכך אמר רש"י פרעה הנזכר למעלה שאמר פרעה קצף

על עבדיו הוא המשיב ולפי שלפי פשוטו של כתוב יכולין לטעית ולומר דקאי השיב על הנער עברי דסמוך לו ק' לרש"י כיון שיש כאן מקום לטעות היה לו לכתוב לומר בפי' השיב פרעה על כני שלא נטעה לומר הנער השיב וזה רוצה רש"י לתרץ ואומר הרי מקרא זה קצר לשונו ולא חש שמא נטעה לומר שהנער הוא המשיב כי סמך הכתוב דודאי נפרש אותו על מי שבידו להשיב שהוא פרעה שהכל יודעים שהנער אין בידו להשיב ולא אתו למיטעי בפירש הכתוב וכן דרך כל המקראו' שסומכין על כיוצא בזה אעפ"י שיש שם מקום לטעות הוא סומך על המבין אבל אי הוה קאי הנסתר של השיב על הנער לא היינו אומרים מקרא קצר הוא שכן דרך לשון כל המקראות דקאי הנסתר למעלה על הסמוך לו ואין צריך לפרש כיון שהוא סמוך לו נ"ל:

פסוק ל

רש"י ונשכח כל השבע הוא פתרון הבליעה ולא יודע השבע הוא פתרון ולא נודע כי באו אל קרבנה ע"כ יש מקשין שתי פתרונות אלו למה לי דהא הכל אחד ועוד דלמא ונשכח הוא פתרון הבליעה ולא יודע הוא פתרון ולא נודע ולא אפכא ונ"ל דלא דייקי אילו בלישנא כי הפרש גדול יש ביניהם דונשכח כל השבע פירושו הוא כל השובע שהיה בשבע שנת השובע ישכח ולא יזכרוהו כדרך בני אדם הזוכרים טובם ועושרם שהיה להם מכבר ודרכם לספר אותו ולזוכרו בסיפורים בעת דוחקם ויתהנו בו שהיה להם זה ע"ד זכרה ירושלים ימי עניה וגו' אבל בכאן כ"כ יהיה זלעפות הרעב שלא יזכרו את השובע כי ישכחוהו כאלו לא היה וזהו פתרון הבליעה שכן הוא דבר הנבלע אין לבולע שום הנאת החיך ממנו ולא יזכרנו עוד ולא יודע השובע הוא עניין אחר והוא שלפעמים אדם שהיה לו הרבה ונשאר לו דבר מועט עד עת דוחקו ובעת דוחקו אף אם ישכח עושרו שהיה לו כבר מ"מ הוא מתהנה בזה הדבר מועע ויאכל ממנו מעט מעט ואף אם לא ישביענו מ"מ הוא מפקח בו לפעמים רעבונו ויתפרנס וישבע ממנו שעה מועטת על כן אמר בכאן ולא יודע השבע ר"ל אף אם בעת הרעב יאכלו מאותו המועט שנשתייר מן השובע לא יודע בתוכו כי לא ישביענו בעת הרעב אפי' יאכל ממנו כי מארה תבא במיעים וזהו ולא נודע כי באו אל קרבנה כי אף אם יבא בקרבם במיעיהם לא ירגישו בו וכאלו לא אכלו כלום:

פסוק לב

רש"י בפסוק ועל השנות החלום פעמים כי ממהר אלקים כו' שמעתי מקשין א"כ למה בא החלום ברוב עניין בשני מיני פרות ושבלים היה לו לבא בעניין אחד פעמים או ב' פעמים פרות או ב' פעמים שבלים ויהי' פתרונו כי ממהר אלקים לעשותו כו' אבל לי נראה שאין זה קושיא כי ב' חלומות בעניין אחד לא היה פתרונו סימן למהירות כי היה

פותר אומר החלום השני אינו סימן לכלום כי לא בא שנית רק מכח שרעיוניו על משכבו סליקו כן בעת הקיצה מן החלום הראשון ואחר כך כשישן שנית בא לו חלומו זה מכח מחשבותיו שחשב ותפעם רוחו עליו בעת קיצתו אבל הואיל ובא אחר כך חלומו שנית בעניין אחר דומה בפתרונו לעניין הראשון זהו הוא סימן למהירות כו' נ"ל:

פסוק לו

רש"י והיו האוכל הצבור כשאר פקדון הגנוז לקיום הארץ: ז"ל הרא"ם פי' גם זה גנוז כמוהו לא לפקדון ממש דאם כן הוה לי למימר והיה האוכל לפקדון ביד פקידי פרעה לשבע שני הרעב כי הפקדון הוא ממאמר המצטרף שהפקדון לבעל הפקדון ואחר שהזכיר האחד ושני המצטרפין מן המחוייב בהכרח שיזכיר גם האחד עד כאן לשון הרא"ם וכתב הרג"א וז"ל והרא"ם לא הבין דברי רש"י בעניין זה כי לא דקדק רש"י רק לתרץ לשון לפקדון ולכך פי' כשאר פקדון שאם היה פירושו שיהיה האוכל פקדון לא הוה ליה למכתב לפקדון בלמ"ד עכ"ל הרג"א אבל אני אומר מי יתן והיה הוא מבין את רש"י כמו שהבינו רא"ם אז טוב לו כי אשתמיטתיה מיניה דרג"א מאמר הכתוב ויבן את הצלע לאשה שפירושו להיות אשה וכן ויעש אותו לאפוד להיות אפוד ואם כן ה"נ אם לא היה ק' לרש"י רק יותר הלמ"ד דלפקדון למה לא נפרש אותה ג"כ והיה אוכל לפקדון להיות פקדון אלא מחוורתה שכוונת רש"י כדברי הרא"ם רק שצריכין ביאור יותר והוא זה שכיון שאמר ויצברו בר תחת יד פרעה משמע שיהיה האוכל הצבור תחת יד פרעה עצמו לכך ק' לרש"י אם כן מה זה שאמר והיה האוכל לפקדון שאם פירושו להיות פקדון צריכין אנו לומר שפרעה הוא הנפקד והמפקיד הוא איש אחר שהפקידו אצלו כיון שלשון פקדון הוא מן שמות המצטרפין צריך להיות שם מפקיד ונפקד ויקשה מי הוא המפקיד הלא כל הארץ היא של פרעה ואם הי' אומר והיה האוכל לפקדון ביד פקידי פרעה הוה אתי שפיר דהוה להו הפקידים הנפקדים ופרעה הוא המפקיד והיינו מפרשים מה שאמר למעלה תחת יד פרעה ר"ל תחת יד פקידי פרעה שאז הוא כאלו הוא תחת ידו אבל כיון שאמר לפקדון לארץ ולא הזכיר הפקידים ע"כ פירושו שיהיה האוכל כשאר פקדונות שבנגזי המלך שהם גנוזים לקיום הארץ כן יהיה גנוז האוכל הזה אף על פי שלא היו כאן לא נפקד ולא מפקיד כי מפקיד הבר הוא עצמו המפקיד והנפקד והכל לקיו' הארץ נ"ל:

פסוק לח

רש"י הנמצא כזה הנשכח כדין אם נלך ונבקשנו הנמצא כמוהו כתב הרא"ם הורה לנו בזה שנו"ן הנמצא היא נו"ן האית"ן שאלו היה הנו"ן הנפעל עבר היה התרגום שלו האשתכח כדין ואלו היה הנו"ן בינוני היה התרגום שלו המשתכח כדין ואשר הכריחו

לתרגם נו"ן הזה נו"ן האיתן ולא נו"ן הנפעל הוא מפני אילו היה נו"ן הנפעל עבר או בינוני היה פירושו היתכן שנמצא בשום זמן כמוהו או היתכן שיהיה נמצא בזה הזמן כמוהו וזה לא יתכן מפני שה"א התמי' לא תבא על עבר כמו החייתם כל נקב' או על העתיד כמו הייטב בעיני ה' לא על הבינוני ואם כן אי אפשר שתתפרש מלת הנמצא כזה המשתכח כדין להיותו בינוני ולא האשתכח כדין שהוא פועל עבר מפני שמה לו לפרעה לחקור אם נמצא בשום זמן כזה וכ"ש שהוא נמנע שלא נמצא בשום זמן כמוהו ויחוייב שיהיה פי' הנשכח כדין שהוא מורה על העתיד שאם נבקש בזה הזמן למצוא חכם כמוהו היתכן שנמצאהו עכ"ל ותמיהני מאד למה לא תבא ה"א התימה על הבינוני במלה זו וכיוצא בו כיון שהלשון נופל לדיבור מאד כלומר שאף אם אינו נמצא בשום מקום הרי יהיה כאן מציאותו גם הרג"א תמה עליו והביא שנמצא כזה והוא השומר אחי אנכי ויפה דבר ע"ש אבל אני אומר שמה שהכריח התרגום לתרגום כן אינו מטעמו כי וודאי תבא ה"א התימה גם על הבינוני אלא שבכאן אי אפשר לתרגמו בינוני המשתכח כדין לפי עניין הכתוב וזה מפני שכתוב קודם זה וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו והאי וייטב על כרחך פירושו שהיה טוב וישר בעיניהם עצתו של יוסף במה שאמר ועתה ירא פרעה וגו' לא על פתרון החלום שעל פתרון החלום אינו נופל לומר וייטב הדבר כי מה הטבה שייך לומר בזה רק ויאמינו לדבריו שייך לומר או נכנסו דבריו באזניהם שהיו דברים של טעם וכיוצא בהם לא לשון הטבה שנופל על נותן העצה אלא ודאי לא הוצרך הכתוב לומר זה שכבר הודיעני הכתוב שלא היה פרעה פתי מאמין לכל דבר מדכתיב ואין פותר אותם לפרעה שלא נכנסו דבריהם באזניו ועכשיו שתק ש"מ שנכנסו דבריו באזניו א"נ מלת וייטב כולל שניהם הפתרון והעצה וכיון שכן מה שאמר וייטב הדבר בעיני פרעה וגו' על כרחך חוזר לעצתו של יוסף שאמר ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וגו' שר"ל ועתה יבקש פרעה וירא איש נבון וגו' שבזה נופל לשון הטבה והודיעני הכתוב שהסכימו לעצתו לבקש איש נבון וחכם למנותו על ארץ מצרים כאשר יעץ יוסף ואחר זו ההסכמה אמר להם פרעה הנמצא כזה איש וגומר דמשמע אחר שהסכמתם לבקש איש נבון וכו' הנמצא כזה כו' ומעתה אי אפשר לתרגומו אלא בנו"ן האית"ן לעתיד ולומר אם נבקשנו כו' שאם היה בינוני ע"כ היה משמעו הישנו במציאות בזמן הזה איש כזה כו' והיאך תפרשהו אם תפרשהו בלשון שאלה ששאל פרעה לעבדיו אחר שהסכמנו למנות איש נבון וחכם כזה ר"ל כמו שאמ' יוסף הישנו במציאות בזמן הזה ונשלח אחריו ונמנה אותו איה תשובתם ואם תפרשהו שבא פרעה לשבח את יוסף ולפארו וכוונתו בענין תמיהותו זו שאין במציאות איש כזה כמו יוסף לא שהיה בדעתו להעמיד איש כזה

למנותו על מצרים במאמר יוסף ועתה ירא פרעה וגו' רק סיפור שבחו והתפארותו אין זה במשמעות הכתוב שהרי הוצרך להשיב על דברי עבדיו והסכמתם לבקש איש נבון למנותו וחימש את הארץ ואם תפרשהו שחוזר על עצת יוסף שאמר ירא פרעה וגו' והיה פרעה במחשבתו מתמיה אם נמצא איש כזה לפי עניינו שהוא היה צריך עכשיו לאיש כזה מאי קאמר הישנו במציאות בזמן הזה והרי אף אם היה במציאות בזמנו ואיננו אצלו למנותו על ארץ מצרים מה תועלת היתה לו לפרעה בו והיה צריך לומר אחריו אם ישנו במציאות בזמנינו נבקשנו היכן הוא ונשלח אחריו למנותו על ארץ מצרים ואחרי שאינו במציאות נמנה את זה שהוא בכאן וכל זה הוא חסר מן הפסוק אבל אם נפרשהו בנו"ן העתיד ושיהיה פירושו של עבדיו אמר אם נלך ונבקשנו אם נמצא כמותו הרי כלל הכל בה"א התימה ובנו"ן העתיד וה"ק אתם הסכמתם לבקש איש נבון וגו' אם נלך ונבקש איש כזה למנותו על ארץ מצרים מפני חכמתו וחמש את הארץ האם נמצא כמותו בתמיה והרי אינו במציאות בזמנינו זה ואם כן למה נטריח חנם ועתה אחרי שכבר הסכמתם לעצתו למנות איש חכם על הארץ סיים דבריו ויאמר פרעה אל יוסף אחרי הודיע וגו' אין נבון וחכם כמוך וזהו שפי' רש"י שם לבקש איש נבון וחכם שאמרת לא נמצא כמוך:

פסוק מד

רש"י אני פרעה שיש בידי יכולת לגזור כו' ואח"כ פי' ד"א אני פרעה אני אהיה מלך כו' יש מקשין מה חילוק יש בין ד"א לפירוש ראשון ואומר אני שחילוק רב יש ביניהם הן מצד הלשון הן מצד העניין מצד הלשון כי לפי פי' הראשון פירושו אני עכשיו פרעה ומלך וגוזר גזירות לפיכך מעכשיו אני גוזר שבלעדיך לא ירים איש וגו' ואתה לא תצטרך לשום סיוע ממנו מכאן ואילך כי מעכשיו הכל הוא בידך ולפי' האחרון לא היה פירושו אלא לשון הבטחה ותנאי כלומר שאני אהיה מלך גם מכאן ואילך כמו שאני עכשיו מלך אבל אני מבטיח אותך שמכאן ואילך מבלעדיך לא ירים איש וגו' כי כן אגזור כל זמן שאני אהיה מלך ואם כן יהיה הפרש רב ביניהם גם בעניין הממשלה שנתן ליוסף שלפי פי' הראשון נתן לו מתנת הממשלה מעכשיו בלי שום תנאי שאפי' הוא בעצמו לא יכול לחזור בו שכן הוא דת המלכות שאינו חוזר מגזרותיו ולפי פי' האחרון לא נתן לו מתנת הממשלה מעכשיו אלא בשיור ובתנאי שהשאיר בידו הכח שיוכל לחזור בו בכל עת שירצה אלא שהבטיחו שלא יחזור בו כל זמן שיהיה מלך אבל לפעמים המלך מבטיח ואינו עושה נ"ל:

פסוק מז

רש"י ותעש הארץ כתרגומו ואין הלשון נעקר מלשון עשייה פי' הרא"ם עשתה אוצרות חטה ופי' הארץ אנשי הארץ עכ"ל ואינו נכון שאם יהיה פירושו אנשי הארץ ותחסר מלת

אנשי איך נופלת שימוש התי"ו דנקבה הנסתרת דוודאי התרגום דמפרש דיירי ארעא הוא פי' העניין לא המלה אבל רש"י שרוצה לתקן הלשון איך יתוקן אות התי"ו הנסתרת לפי פי' הרא"ם ואל תשיבני מתי"ו דותרעב כל ארץ מצרים דהתם נופלת התי"ו נקבה הנסתרת על מלת הארץ ופי' הארץ ארץ ממש מפני שהיא הרקיבה את התבואה כינה הכתוב רעבון שליושבי הארץ בארץ מפני שהיא הרקיבה התבואה ונעשית היא רעבה בתוך האוצרות מה שהיתה קודם לכן שביעה מרוב חפירות אוצרות שהיו בה ואין הפי' שם יושבי הארץ וראייה לדברי שהרי שם תרגום המתרגם וכפינ' כל ארעא ולא תרגם דיירי ארעא כמו שתרגם הכא ע"כ אני אומר שכוונת רש"י שפי' ותעש היא עשיה ממש והארץ פירושו הארץ ממש ולא אנשי הארץ ועשייתה של הארץ ר"ל שהיתה מגדלת הארץ כמו ועשתה את צפרניה שפרש"י שם תגדלם כי זה הוא עשייתם שמגדלת וה"פ דקרא לדעת רש"י ותגדל הארץ בשבע שני השבע בר עד שהיו יכולין לעשות ממנה קמצים קמצי' הרבה ולא יחסר רק מלת בר כמו שהוא חסר גם כן לפי פי' אונקלוס שפי' לפי העניין וכנשו דיירי ארעא כו' עיבורה לאוצרין וכן הוא חסר לקמן בפסוק כל אשר בהם כי כן דרך הפסוק לסמוך על המבין:

בא"ד רש"י ונותנים בתבואה מעפר המקום ומעמיד כו' כן נמצאת הגרסא בכל ספרי רש"י שלנו ואיני יודע מאין לקח זה רש"י מן הפסוק שנותנין מן העפר בתבואה שאין משמעות הפסוק אלא שהתבואה מן השדה אשר סביב לעיר אחת אותה התבואה אוצרין באותה שדה הסמוך לאותה העיר לא שנותנין העפר תוך התבואה לכך נ"ל שטעות נפל בכל ספרי רש"י והכי נ"ל לגרום שכל ארץ וארץ מעמדת פירותיה ונותנין התבואה בעפר המקום ומעמיד את התבואה מלרקוב ע"כ והכי פירושו שנותנין התבואה בחפירי קרקע המקום ההוא והקרקע ההוא מעמיד את התבואה מלירקוב שכן הוא משמעות הכתוב שאומר אוכל שדה העיר נתן בתוכה ר"ל בתוך השדה של אותה העיר נתן האוכל ואפשר שטעו בלשונו שאמר בעפר המקום והיו מבינים אותו שהיו נותנים התבואה בתוך העפר ר"ל שהיו מערבין בה עפר ולכך שינו לשונו וכתבו ונותנין בתבואה מעפר המקום אבל אין זה משמע מן הפסוק שאין הפסוק אומר אלא שאוכל מן השדה נתנו בתוך העיר הסמוך לה ור"ל בתוך אוצרות של אותה העיר הסמוכה לו והכוונה בתוך אותן החפירות שעושין בארץ מתוך אותה העיר כי מפני שהקרקע של החפירה שבתוך העיר הוא קרובה לקרקע אותה השדה וטבען שוה לכך מתקיים בה ואינה מרקבת נ"ל:

פסוק נ

רש"י וליוסף יולד כו' מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון: דאל"כ בטרם תבא שנת הרעב למה לי יש מקשין והרי לא היתה לו לבת ליוסף ולא קיים עדיין פריה ורביה ואם כן אפילו בשנת הרעב היה מותר לו לשמש כדאמרינן בהדיא חשוכי בנים מותרין לשמש ומתרצין שהיתה לו בת והקשה הרג"א אם כן יהיו יותר משבעים נפש שהרי הנקבות היו בכלל חשבון ע' נפש ויוכבד וסרח בת אשר יוכיחו ומתוך קושיא זו דחה תירוצם ואני אומר שאין זה קושיא די"ל דמתה בתו של יוסף קודם שבא יעקב למצרים אבל עכשיו עדיין היתה חיה אלא אי קשיא לי הכי קשיא לי דמשמע וליוסף יולד שני בנים בטרם תבא שנת הרעב וגו' ומייתורא דטרם תבא וגו' למדו מכאן שאסור לאדם לשמש מטתו כו' ומשמע דה"פ בטרם תבא שנת הרעב ילדו לו אפרים ומנשה הא אלו היה באין שנת הרעב לא היו נולדין אפילו אפרים ומנשה בתוך שני הרעב מפני שהיה אסור לשמש מטתו וק' שהרי לא מצינו ליוסף בנים אחרים ולא היה לו אסור לשמש מטתו שהרי לא קיים עדיין פריה ורביה והכא אין לומר שהיו לו בנים ומתו שאם היו לו בנים היתה התורה מספרת מהם אע"פ שמתו כמו שספרו מעשה דער ואונן אעפ"י שלא ירדו למצרים ועוד על פי הדרש שדרשו על פסוק ויפוזו זרועי ידיו שיצא לו זרעו מעשר אצבעותיו ולא נשארו לו אלא שנים כי היה ראוי להוליד י"ב בנים כמו יעקב אביו כמו שמביא רש"י בפרש' ויחי אי אפשר לומר שהיו לו בנים יותר מאלו השנים לכך נ"ל שאין כוונת הפסו' לומר בטרם תבא שנת הרעב נולדו אבל אם היה בא שנת הרעב לא נולדו בתוך שני רעב מפני שהיה אסור לשמש מטתו דודאי אף אם לא נולדו קודם שני הרעב היו נולדים בתוך שני הרעב מפני שלא היה אסור לו לשמש מטתו שהרי היה חשוכי בנים אלא הכי פי' הקרא בטרם תבא שנת הרעב ילדה לו אסנת ואחר בא שנת הרעב לא ילדה לו מפני שפי' ממנה ברעב וזהו שאמר הכתוב מיד אשר ילדה לו אסנת וגו' דאם לא כן אשר ילדה לו אסנת ל"ל מאי יוליד אם לא מאשתו וכתיב למעלה שאסנת היא אשתו אשר נתן לו פרעה ולא מצינו שהיתה לו אשה אחרת אלא וודאי בא לומר שאחר כך לא ילדה מפני שפי' ממנה משום שאסור לשמש מטתו בשני הרעבון ואי קשי' למה פי' ממנה שהרי עדיין לא היתה לו בת י"ל שבאותה פעם היתה לו ומתה א"נ יודע היה יוסף שלא יהיו לו עוד בנים יותר לא בן ולא בת שגם הוא ידע שהיה ראוי להוליד י"ב בנים כאביו וכשם שאביו לא היה לו בת רק י"ב בנים גם הוא לא יהיה לו בת רק י"ב בנים ואף על פי שאביו היתה לו דינה לא נולדה דינה אלא ע"י תפלת לאה בעבור רחל ולולא זה לא נולדה דינה ולפי שידע שיצא לו זרעו של עשר בנים מעשר אצבעותיו

במעשה אשת פוטיפר ועכשיו היו לו עוד שני בנים ידע שלא יהיו לו יותר ולכך פי' מאשתו בשנת הרעבון ומה שכתוב הרג"א וחילק בין רעב הקצוב לשאינו קצוב דכשהוא קצוב כגון הכא שהיה קצוב לשבע שנים אסור לשמש אפי' לחשוכי בנים וכשאינו קצוב מותר לחשוכי בנים זה אין נראה כלל שאף אם הרעב קצוב וכי בשביל זה קצובין לו לאדם שנותיו שיחי' עד כלות הרעב שמא ימות טרם כלות הרעב וימות בלא קיום פריה ורביה ואם בשאינו קצוב מותר מטעם זה גם זה בקצוב יהא מותר ואשר אמר עוד משום שאע"פ שהיה מותר ליוסף לשמש מטתו מ"מ היה גנאי לאפרים ומנשה שיוולדו בתוך שני הרעב גנאי זה לא שמעתי ולא ידעתי ולא סבירא לי כיון שמותר לאב למה יהא גנאי לבן דאם כן לוי שהוליד את יוכבד אם הנבואה והמלכות בשנת הרעב למה לא היה חושש לגנאי זה של יוכבד אלא מחוורת' כדשנינן:

פסוק נו

רש"י והרעב היה על כל פני הארץ מי הם פני הארץ העשירים מקשין מאי דוחקיה דרש"י להוציא הכתוב מפשוטו ונ"ל שרש"י הוציא זה מדכתיב על כל פני הארץ ולא כתיב על פני כל הארץ משמע דפני קאי על מלת הארץ ולא על מלת כל לפיכך הקשה רש"י מי הם פני הארץ כו':

פרק מג

פסוק לג

רש"י הבכור כבכורתו כו' לזה אין לו אם ואני אין לי אם: נ"ל דה"פ לזה אין לו אחוה מאם ואני אין לי אחוה מאם דאם לא כן שמא כל האמהות מתו והוא לא שאל עליהם ושמא לכולם אין להם אם:

פרק מד

פסוק י

רש"י גם עתה כדבריכם אף זו מן הדין אמת כדבריכם כן הוא שכלכם חייבין בדבר עשרה שנמצא גניבה ביד אחד מהם כולם נתפשים אבל אני אעשה לכם לפנים משורת הדין כו' עכ"ל יש לדקדק דהא לא דמי דין זה הפרטי לדין הכללי של עשרה שנמצא גניבה ביד אחד מהם כו' דהתם דין הוא שנאמר שיהיה כולם נתפשים בשביל האחד משום דאמרינן להו לא לחנם נתחברתם יחד אלא מפני שכולם גנבים דכל עורב למינו וכל אדם לדומה לו אבל כאן הם היו יכולין לומר הלא יש בנינו אחד שהיינו מוכרחין לחבר עמו ע"י ציווי האדון שצוה עלינו להביאו עמנו על כרחינו ואם באולי ימצא הגביע בידו מה לנו לעשות אנו לא נתחברנו עמו ברצונינו אלא בעל כרחינו והיה זה דין מעוקל אם נהיה

אנחנו נתפשים כולנו בשבילו ע"כ ואומר אני דודאי קושיא היא זו אבל יראה לי דמשום קושיא זו השיב להם הרודף גם עתה כדבריכם כן הוא וגו' שיש לדקדק מה זה לשון גם עתה דמלת עתה מיותר הוא לא היה לו לומר אלא גם כדבריכם כן וגו' והיה פרושו אף זה מן הדין כו' מאי עתה אלא כך אמר להם ודאי אם הייתם אומרים אשר ימצא אתו מעבדיך אנחנו שהלכנו יחד בראשונות ברצונינו הטוב והם אותם העשרה שבאו ראשונה לשבור האוכל בלא האח הקטן עמהם נהיה כולנו עבדים לאדוני מטעם עשרה שנמצא גנבה כו' אבל אם ימצא ביד אותו שצוה עלינו האדון להביאו עמנו על כרחינו אין אנו אחראין בעדו ולא ניתפשין עבורו אז היה הדין עמכם והייתם פטורים אם ימצא הגביע בידו אבל עתה שאמרתם סתם אשר ימצא אתו מעבדיך ומת וגו' ולא הוצאתם אותו מן הכלל הרי אתם מכניסין עצמיכם גם באחריות האיש ההוא שאם ימצא אתו הגביע תהיו כולכם לעבדים אפי' בשבילו ועל זה אמר להם גם עתה כלומר עתה שיצאו הדברים מפיכם שקבלתם עליכם גם אחריות דההוא גברא הרי הדין של עשרה שנמצא גניבה ביד אחד מהם כו' ינהג ג"כ בכולכם שאפילו אם ימצא ביד ההוא גברא היה מן הדין לתפוש כולכם אבל אני אעשה לכם לפנים משורת הדין שאפי' אם ימצא ביד אחד מן הראשונים הוא יהיה לי לעבד ואתם תהיו נקיים:

סליק פרשת מקץ. הש"י יאמר לצרותינו קץ.

פסוק יח

ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני וגו' שמעתי מליצה יפה בדקדוק לשונו של יהודה שאמר כן בדרך חכמה שלא דברו על עצמו רק ה"ק ליה יהודה ליוסף שרמז לו שהרגיש והבין שהכל היה בציווי ובידיעתו של יוסף ושבעלילה בא עליהם וה"ק ליה מה אתה שואל אותנו בעניין הגביע שאל את עבדיך הממונה על האוצרות למלאות את השקים והוא ידבר באזניך וילחוש לך את מעשה הגביע מי שם אותו באמתחת בנימין כי ודאי הוא עשה כמו שצויתה לו אתה:

בא"ד רש"י ומדרשו סופך ללקות כו' ד"א מה פרעה גוזר ואינו מקיים כו' ד"א אם תקניטני כו' פי' ולכל הג' מדרשות יהיה לשון כי פרושו אשר וקאי על ידבר נא עבדך דבר באזני אדוני ומה הוא הדיבור כי כמוך כו' ולפי הפשט יהיה נתינת טעם וחוזר על אל יחר אפך כלו' למה אני מבקש שאל יחר אפך ומה אכפת לן פי' ואמר כי חשוב אתה כו':

פסוק יט

רש"י אדוני שאל כו' מתחילה כו' בתך היינו מבקשים או אחותינו אתה מבקש כו' מה שמקשין הרא"ם והרג"א למה לא אמר רש"י אפכא בתינו אתה מבקש או אחותך היינו מבקשין וגילה כל אחד דעתו בספרו אומר אני דנ"ל שאינו קושיא שאם היו שאלותיו

משום חיתון על כרחך היה בעניין המדובר ביניהם כך שהם היו מבקשים בתו או הוא היה מבקש אחותם שאם היו מבקשים בתו היה שואל אותם היש לכם אב שיש לו נכסים שתוכלו לדור אצלו כי אין רצוני שידור חתני עמדי כי יש לי כבר בנים זכרים שידורו עמי גם אתם תדורו אצל אביכם והוצרך לישמר מזה משום מעשה שהיה שהרי יעקב היה דר אצל חמיו והוא לא רצה בזה וכן משה אצל יתרו וכן שאלת או אח גם כן מטעם זה מפני שהם היו מבקשים את בתו והיתה כוונתו שתדור בתו עם בעלה אצל חמיה ולא אצלו לכך שאל אותם היש לכם עוד אח שידור אצל אביו ואח לאו דווקא אלא אחים ואם כן תהיו כולכם דרים אצל אביכם ושמא כבד עליו המשא לפרנס את כולכם ויהיה מוכרח זה שאתן לו את בתי שידור אצלי ואני אין רצוני בזה וכן אם הוא היה מבקש אחותם שאל היש לכם אב ואני אין לי אב וצריך אני לדור אצל חמי כי אע"פ שאני מלך אין המלכות שלי אלא פרעה שם אותי לשר והיום או למחר יורידני מגדולתי ואיצטריך להמלט לדור אצל חמי וכן אצל שאלת או אח גם כן מזה הטעם שכיון שאני מבקש אחותכם שהיא בתו ודעתי לדור אצל חמי כי אין לי אב אם יש לכם עוד אחים לא אוכל אני לדור אצלו כי יהיה כבד עליו המשא מחמת שיש לו הרבה בנים ועוד אם היה הוא מבקש אחותם היה שואל היש לכם אח לידע מהטבעו משום דרוב בנים אחר אחי אם כאלו כבר הכיר ונודע לו טבעם שאנשים חכמים ושל צורה הם אבל אם היה הוא מבקש בתם אין שום מקום לשאלת היש לכם אב או אח כי וודאי לא ידור אדם אצל אבי חמיו או אחי חמיו כי רחוק הוא ואם כן למה שאל אותם היש לכם אב או אח וכן אם היו מבקשים אחותו מה לו לשאל אם יש להם אב או אח על כל פנים לא יבקשו לדור אצלו שאין דרך אדם לדור אצל גיסו בין יש לו אב או אח בין אין לו אב או אח על כרחם הואיל ומבקשים אחותו הם יבקשו להם בית מנוחה לדור שם ולא ידורו אצלו ואין מקום לשאלתו אב או אח ולא היה לו לשאול להם איה מקום כבוד תחנותכם:

פסוק לא

רש"י ומת אביו מצרתו לא ומת הנער דאם כן יהיה פירושו ויהיה כראותו שאין הנער וגם יראה שמת הנער אז והורידו עבדיך כו' וזה אי אפשר כי אף על פי שיראה שאין הנער איך יראה שמת הנער שהרי הוא בארץ כנען והנער במצרים ואף אם ימות ימות במצרים ואביו לא יראנו שמת אלא ע"כ ומת על האב קאי:

פרק מה

פסוק א

רש"י ולא יכול יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו לא היה יכול לסבול שיהיו מצרים נצבים עליו ושומעין שאחיו מתביישי' בהודעו להם לשון הרא"ם כאלו אמר ולא היה יכול יוסף להתאפק בושתם לפני כל הנצבים עליו עכ"ל משמע שהוא פי' מה שאמר רש"י לא היה יכול לסבול כו' הוא פי' שלא להתאפק וכן הוא לשון הרג"א פי' ולא היה יכול להתאפק שלא היה יכול לסבול הבושה שיתביישו אחיו לכל הנצבים עליו בהתוודע אליהם עכ"ל ואם כן יהי' פי' להתאפק לסבול ותמיהני עליהם מאד וכי שכחו האנשים האלה מה שפרש"י לעיל בפרשת מקץ ויתאפק נתאמץ והוא לשון חוזק כמו אפיקי מגינים ואיך יפרשוהו הכא לשון סובל לכך אני אומר שכוונת הפסוק מה שאמר כאן ולא יכול כו' ולא יכול יוסף להתאפק עוד לכל הנצבים כו' כלומר ולא יכול יוסף עוד כאשר התאפק כבר לכל הנצבים עליו וה"פ ולא היה יכול יוסף להתאמץ עוד מלהתוודע לאחיו כאשר התאמץ עד הנה שלא להתוודע עד הנה בשביל כל הנצבים עליו כדי שלא יתביישו ולכך ויקרא הוציאו כל איש וגו' ומה שכתב רש"י כאן לא פי' המלות רק העניין כי סמך על מה שפי' למעלה גבי ויתאפק נתאמץ נ"ל וכתב הרג"א וז"ל ותימה מה דוחקיה לרש"י לפרש ולא היה יכול להתאפק על הבושה שיגיע לאחיו בהתוודע אליהם שזה לא נזכר ולא פי' זה על הבושה שהיה מגיע עליהם כאשר חשד אותם בגניבה דהשתא הוה כמשמעו ולא היה יכול להתאפק לסבול הבושה שהיו אחיו מתביישין עתה בגניבה עכ"ל ותמיהני עליו מאד שיניח דברים פשוטים כאלה בתימה חדא דלפי פירושי שפירשתי שלא היה יכול להתאמץ עוד כאשר התאמץ כבר כו' ודאי לא יקשה זה כלל כי איך יאמר כאשר התאמץ כבר בשביל כל הנצבים עליו כו' ואם על הגניבה הרי לא נתאמץ כלל מלחושדם בפני כל הגניבה ואמר להם בפני כל הנצבים עליו מה המעשה אשר עשיתם וגו' ולפי זה אם כן פשיטא שאין מקום לקושייתו כלל אלא אפילו לפי פירושו שאמר כמשמעו ולא יכול יוסף להתאפק לסבול הבושה שהיו אחיו מתביישין עתה בגניבה ע"כ ור"ל ומפני שלא היה יכול לסבול הבושה של הגניבה לפיכך התוודע לאחיו באמת איני יודע למה לא יבוש הוא וכי בשביל שיתוודע לאחיו תסור הבושה של הגניבה אדרבה הרי כבר שמעו הכל שהיה חושד אותם בגניבה ונמצא הגביעה בידם ואם בתוך כך יתוודע אליהם ויאמר אחי אתם כדי להסיר מהם אותה הבושה לא זו שלא יכסה בזה את ערות בושתם כי גם יוסף לעצמו יבוש על בושתם שיאמרו הכל אלו הגנבים הם אחיו ודאי הוא גנב כמוהם ואיה משמעות שאמר הרב

האריה שי' אלא ודאי בושת הגניבה כבר ידע יוסף שלא לחרפה היא להם כי הכל הרגישו על ידי מעשיו שבעלילה בא עליהם אבל מי יאמר לו מה תעשה באשר דבר המלך שלטן ולא היה כאן בושה אחרת רק בהתוודע אליהם:

פסוק ט

רש"י ועלו אל אבי ארץ ישראל גבוה מכל הארצות מה שלא פרש"י כן למעלה גבי ואתם עלו לשלום אל אביכם וכן גבי והנער יעל עם אחיו משום דהתם י"ל שאינו לשון עלייה ממש אלא שיפדו מצרתם שלא יחזיק בם לעבדים וזהו עליותם אבל כאן יש לדקדק ועלו למה לי לא היה לו לומר רק מהרו אל אבי אלא ה"ק אף על פי שהיא גבוה מכל הארצות והעולה לה ממצרים צריך לעלות דרך ההר ודרך העולה בהר שילך בנחת ולא במהרה על כן בקש מהם אף על פי כן שאתם צריכים לעלות ההר אני מבקש מכם שתעלו מהרה ואל תאחרו:

פסוק יט

רש"י ואתה צויתה כו' זאת עשו כך אמור להם שברשותי הוא פי' דאם לא כן ואתה צוית למה לי דהא למעלה מיניה כתיב אמור אל אחיך וגו' ומינה ידע יוסף שנצטווה על זה שהרי שמע ממנו שאמר לו אמור אל אחיך וגו' אלא ה"ק ליה אמור אל אחיך זאת עשו טענו את בעירכם כו' גם אמור להם ואתה צוית וגו' כלומר תאמר להם שאתה צוית מפי לומר להם זאת עשו קחו לכם וגו':

פסוק כד

רש"י אל תרגזו בדרך אל תתעסקו בדבר הלכה שלא תרגז עליכם הדרך. הקשה הרג"א למה הוצרך יוסף לצוותם יותר מאשר צוה אותם יעקב ועוד וכי כל השבטים לא ידעו כמו שידע יוסף עכ"ל ולא אוכל להולמו אם לא שנאמר שלא הבין כוונת רש"י במה שאמר שלא תרגז עליכם הדרך כי לפי פשט האמתי אין כאן מקום לשתי הקושיות כי פשוטו האמתי לרש"י הוא שאמר להם יוסף בלשון צוואה כאדון או בלשון בקשה אל תתעסקו בדבר הלכה כי שמא על ידי התעסקות הלכה ועומק עיונה תאחרו במלונות ובפונדקאות הרבה וגם על הדרך בהליכתה ומתוך שתהיו טרודין במחשבתכם בדבר הלכה לא תלכו בזריזות ויהיו זה סיבה שיאריכו הליכתם על דרך זמן רב והוא היה חפץ וחושק לראות פני אביו מהרה כראות פני אלקים ולכך בקש מהם או צוה עליהם שימהרו ללכת ולא ואחרו בדרך גם למען יביאו הבשורה לאביהם מהרה שהוא עודנו חי וכמו שהי' אליהם תחלת דבריו מהרו ועלו אל אבי וגו' וגם שתוכלו לחזור מהרה בעבור אראנו מהרה כי חפץ אני לראותו ולפי זה יהיו תחלת דבריו וסופם עניין אחד והוא המהירות כדי שתהיה אזהרה אחר הזהרה ובקשה אחר בקשה ולזרזם גם כן בשעת

מעשה שלא יאחרו על הדרך משני טעמים למהר הבשורה לאביו וגם למהר הראייה אליו בראות פניו ולפי זה אין שום מקום לשתי הקושיות הראשונה היכן צוה אותם יעקב על זה והשניה אין הדבר תלוי בידיעה כי היה חושש שמא הם ילכו לפי תומם ולא ימהרו ולכך הוצרך לזרזם מאד ואולי כי הוא הבין הפשט כמו שמבינים הטועים שאמר להם אל תתעסקו בדבר הלכה שלא ירגז עליכם בעל הדרך ותבאו לידי סכנה ע"ד שאחז"ל ההולך בדרך ושונה ופוסק משנתו כו' הרי זה חייב בנפשו כו' ועל זה יפלו שתי אלו הקושיות אבל לא זו הדרך ולא זו העיר בכוונת רש"י ז"ל בדעת יוסף וציוויו בכאן כי מה לזה העניין בכאן שאינו אלא פשט של שטות וטעות וגם רש"י נשמר מזה ותקנו באות אחד להראות שלא יטעו בו ואמר שלא תרגז עליכם הדרך בתי"ו הנקיבה הנסתרת כי דרך לשון נקיבה כלומר הדרך תרגז ותגבר עליכם במה שתאריכו בו מאד בהליכתו עליו זמן רב ואם היתה כוונת רש"י כמו שמבינים הטועים היה לו לומר שלא ירגז עליכם הדרך ביו"ד האי"תן והיה פירושו ירגז עליכם בעל הדרך אלא וודאי טעות גמור הוא נ"ל:

פרק מז

פסוק יד

רש"י בשבר אשר הם שוברים נותנים לו את הכסף לשון הרא"ם הוסיף נותנים לו כו' מפני שמלת זה יהיה פרושו שלקט יוסף את כל הכסף בתוך השבר אשר היו שוברים בו עם השבר אשר היו שוברים שפירושו שקבץ הכסף והשבר יחד עכ"ל משמע שהוא מפרש שבר לשון תבואה וכן הבינו הרג"א בפי' שכתב דלא היה מלקט הכסף בתבואה רק שהיו נותנים לו הכסף בתבואה וע"י זה היה מלקט הכסף עכ"ל הרי משמע בפי' שהוא מבין מלת בשבר בתבואה ואינו אמת שהרי בפי' כתב רש"י למעלה בפרשת מקץ שבר לשון מכר ולשון קנין הוא וא"כ הכא הכי פירושו וילקט יוסף את הכסף וגו' בקניין אשר הם קונים או במכר אשר הם מוכרים ולפי שהלשון השני לא יפול הכא כלל כי איך שייך לומר וילקט הכסף וגו' ממכר אשר הם מוכרים וכי מה לו ולמכר שלהם ואם לא היו מוכרין היה הוא צריך לתת להם כסף ומה לשון וילקט יוסף וגו' גם אין לפרש בקניין אשר הם מוכרים או במכר אשר הם קונים שזה אין לו משמעות וע"כ מוכרחים אנו לפרשו בקניין אשר קונים ולשון זה גם כן אם היינו מפרשים אותו בקניין אשר הם קונים מאחרים לא שייך לומר עליו וילקט יוסף וגו' כי מה לו ולקניין שקנו מאחרים אלא צריכין אנו לפרש בקניין שהיו קונים ממנו וזה גם כן מכוון בלשון דמשמע בשעת הקניין שהיו קונים ממנו היה הוא מלקט הכסף והיאך יבא הכסף משעת הקניין אם לא

נוסיף מלת נותנין שע"י הקניין היו נותנין לו הכסף לפיכך הוסיף רש"י ופי' שפירושו בקניין אשר הם קונים ממנו ונותנין לו הכסף:

פסוק יח

רש"י כ"א תם הכסף כי אשר תם הכסף והמקנה וגו' לשון הרא"ם פי' כי אם תם כי כאשר תם כו' אבל לבי מגמגם כי אין טעם למלת אשר במקום הזה כי היה לו לומר כי תם הכסף לא כי אשר תם הכסף והרג"א חשב שהשיב על זה ואמר וז"ל ואין זה קושיא כי הוא מחובר למה שאחריו וכך פירושו כי כאשר תם הכסף בשביל זה נמות עכ"ל וכוונתו להמשיך כל המאמר עד למה נמות כלומר כי אשר תם הכסף וגו' ובשביל זה נמות ולמה נמות וגו' זה תוכן כוונתו אבל לא השיב כלום שאם כדבריו הרי חסר וי"ו מן לא נשאר והכי היה לו לכתוב כי אם תם הכסף ומקנה הבהמה אל אדוני ולא נשאר לפני אדוני בלתי אם גוייתינו ואדמתינו ובשביל זה נמות ולמה נמות וגו' אבל מפני חסרון הוי"ו קושיות הרא"ם במקומה עומדת ואין תשובת הרג"א תשובה:

פסוק כד

רש"י לזרע השדה שבכל שנה ושנה לשון הרא"ם לא בשנה הראשונה לבדה אבל לא ידעתי למה לא פי' זה גבי והיה בתבואת שבכל שנה שאז היה שב לכל הכתובים שאחריו לזרע השדה ולאכלם ולאשר בבתיכם ולאכול לטפכם עכ"ל ואיני יודע למה הניחו בלא ידעתי כי היה לו לומר שאין זה כל כך קושיא שלא היה רש"י צריך לפרש זה למעלה גבי והיה בתבואות דפשיטא הוא דכל שנה ושנה נאמר דהא כתיב מיד אחריו וישם אותה לחוק וגו' לפרעה לחומש דמשמע לחוק עולם אבל גבי לזרע השדה יש כאן מקום טעות דה"א אדרבה מדכתיב וישם לחוק לחומש משמע דחומש שם לחוק מאז והלאה אבל ארבע הידות לזרע וגו' לא שם לחוק רק החומש שם לחוק שיהיה כמו שהיה בשנה הראשונה שפרעה יתן הזרע בכל שנה והם יתנו לו החומש בעד הזרע ולפי זה לא קבל פרעה בעד תשלומי הזרע הראשון רק שתי חמשית החמשית של השנה הראשונה והחמישית של השנייה כולה שהם נתנו בשנה השנייה אותו הזרע מן הארבע ידות שלהם אבל משם ואילך יתן פרעה הזרע בכל שנה ויקח בעדו החמשית מן התבואה שבכל שנה כך היינו יכולין לומר לפי משמעות של פסוק וישם יוסף לחוק וגו' לפרעה לחומש לכך הוצרך רש"י לפרש גבי לזרע השדה שהיה כן החק גם כן לזרע שבכל שנה ושנה יהיה כן הם יתנו לפרעה החמישית לעולם בעד הזרע הראשון והם יתנו הזרע בכל שנה ושנה ואין להקשות אם כן נימא אין הכי נמי ומנא ליה לרש"י לומר כן דס"ל לרש"י דהכי הוא משמעות פשטיה דקרא שכן היה תנאי הקניין לכל שנה כמו שאמר יוסף הן קניתי אתכם וגו':

חסלת פרשת ויגש.

פסוק כט

רש"י שים נא ידך והשבע לי פי' במילה כדרך כל הנשבעים שנשבעים וחפץ בידם הקשה הרא"ם והרי טעם המילה שהיתה חביבה לו לא שייך אלא לאברהם לבדו מפני שהיתה המצוה הראשונה שנצטוה עליה ובאה על ידי צער אבל לא ליעקב ותירץ מ"מ נמשך המנהג גם לבניו אחריו והקשה על זה הרג"א והרי יוסף השביע את אחיו ולא מצינו שהשביע אותם במילה ותירץ כו' ע"ש ואין אני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה דודאי יעקב יש לו להשביע במילה כמו אברהם דכמו שהשביע אברהם במילה מפני שהיתה חביבה עליו כן השביע יעקב במילה מפני שהיתה חביבה עליו אלא דחביבותה דיעקב היתה חביבות אחרת מחביבות דאברהם דחביבות אברהם היתה משום שהיתה מצוה ראשונה לו ונצטער עליה וחביבות יעקב היתה אדרבה דאעפ"י שלא נצטער עליה היתה בידו ולא היתה לו ערלת הטומאה מעולם וזהו חביבות שהרי נולד מהול כדאיתא בכמה מקומות דמשום הכי נקרא תם ולכך היה מנהגו להשביע בה מה שאין כן גבי יוסף ואחיו: **בא"ד רש"י** אל נא תקברני במצרים סופה להיות עפרה כינים כו' הוצרך רש"י לומר כל הג' טעמים אע"פ שטעם דע"ז לבדו סגי מפני שמדברי יעקב נראה שהיה חושש לכולם כיון שבקש ג' בקשות אל נא תקברני במצרים ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם לפיכך פי' אלו ג' טעמים כסדרן שסדרן יעקב במשמעות דבריו כי בתחלה באל נא תקברני במצרים ק' לרש"י מ"ט ואמר משום דסופה להיות עפרה כנים אבל אין לומר הטעם שלא יעשוני מצרים ע"ז דאל"כ למה אמר במצרים דמשמע הא בגושן היה יכול לקוברו או אם ישימהו בארון כמו יוסף שפיר דמי דלית ביה אותו חשש ואי משום חשש שלא יעשוני ע"ז גם בגושן גם ביאור איכא אותו חשש ואם כן במצרים על כרחך ר"ל עיר מצרים שהיא מטרפולין עם כל ארצה זולת גושן והיאור קאמר דאי בגושן אל תקברני פה היה לו לומר דהא בגושן היה ואי ביאור אל תשימני בארון היה לו לומר אלא וודאי ה"ק אל תקברני בעיר מצרים ובכל ארצה שיש בה חשש מה שאין אותה חשש בגושן ולא ביאור ובארון והיא שסופה להיות עפרה כנים דבגושן לא היה כנים מפני שהיו בה ישראל כמו שכתב רש"י בפירוש גבי מכת הברד וה"ה לכל המכות וכ"ש בארון וביאור שלא היו בו כנים ואם היתה כוונת יעקב עכשיו משום חשש ע"ז גם בגושן וגם בארון וביאור היה אותו חשש אם היו קוברין אותו שם היו עושין ממנו המצרים ע"ז אלא ע"כ במאמר אל תקברני אין חשש אלא משום כנים ולכך אמר אח"כ ונשאתני ממצרים כלומר שמא תאמר א"כ תקברני בגושן גם זה לא תעשה אלא ונשאתני ממצרים

והאי מצרים ר"ל גושן שהוא מארץ מצרים אשר שם היה וה"ה מכל ח"ל אלא איידי דהזכיר מתחלה במצרים אמר עכשיו נמי ממצרים דהא עכ"פ גושן בארץ מצרים הוא וחשש משום צער גלגול מחילות שאין מתי ח"ל חיין אלא בצער גלגול מחילות לכך אמר לו טוב לי שתשאני באויר העולם משאצטער בגלגול מחילות ואחר כך אמר וקברתני בקבורתם כלומר שמא תאמר אי משום גלגול מחילות א"כ תקברני בגושן או תשימני בארון וביאור ותקחו עצמותי עמכם כשתגאלו ממצרים גם זה אל תעשה כי חשש שמא בין כך ובין כך יעשוני מצרים ע"ז כי גם ביאור חשש ע"ז ע"י ספינות ויוסף לא חשש לזה שלא היה כן נחשב בעיני המצרים א"כ מה היה לו לעשות אבל יעקב חשש וידע יכולתו של יוסף לכך אמר תחלת קבורתי תהיה בקבורת אבותי ולא קבורת עצמותי וזהו וקברתני בקבורת' כלומר תחלת קבורתי תהיה בקבורתם ועכשיו אין מקום לקושיית מה שמקשין ג' טעמים הללו למה דאדרבה כל החששות האפשריות היה יעקב עכשיו מגלה ליוסף כדי שיזרזנו ויזהרנו בצואתו זאת יותר שיוליכנו למקום קברות אבותיו ואם היה לו חששות יותר היה הכל מגלה ליוסף כדי לזרזו ולאמצו ביותר במצותו זאת:

פסוק ל

רש"י ושכבתי כו' ועוד מצינו בכל מקום לשון שכיבה היא הגויעה ולא הקבורה וישכב דוד עם אבותיו ואח"כ ויקבר בעיר דוד מקשין מאי אולמיה דהאי מהאי שהרי עוד קשה בפסוק זה מה שק' לרש"י בפסוק דהכא גופא ונ"ל דאינה קושיא כלל דוודאי אלים ואלים האי קרא מהאי קרא מתרי טעמים חדא משמעות הכתוב בשינוי לשונו שאם היה פי' וישכב דוד עם אבותיו ששכב עמהם בקבר המקום שהם היו קבורים שם היו לו לומר ויקבר בקבורתם כמו שכתב כאן בעיר דוד למה לי ואי משום שהכתוב כותב לכבודו לומר שנקבר בעיר מלכותו הוא ואבותיו היה לו לכתוב וישכב דוד עם אבותיו בעיר דוד ויקב' שם אלא ע"כ לומר שבא הכתוב לומר שהוא נקבר בעירו ואבותיו לא היו קבורים שם וא"כ ע"כ פי' וישכב עם אבותיו היא הגויעה ועוד נראה לומר רש"י ז"ל סמך על האמת הידוע לכל שהכל יודעים שאבותיו של דוד אינם קבורים בעיר דוד שהרי עיר דוד היא ציון שלכדה הוא בעת מלכותו שכן הוא פסוק מלא בשמואל ב' וילכוד דוד מצודת ציון היא עיר דוד ובלי ספק שקודם לכן לא דרו שם ישראל ואם כן פשיטא שאבותיו לא היו קבורים שם ועוד שהרי כל משפחות דוד ישבו בבית לחם דכתיב ישי בית הלחמי ובלי ספק שגם מתו שם ונקברו שם בבית לחם ודוד נקבר בעיר דוד שהיא ציון וא"כ ע"כ וישכב דוד עם אבותיו אין פירושו השכיבה אלא הגויעה וזה ברור נ"ל:

פרק מח

פסוק א

רש"י ויאמר ליוסף וגו' וי"א אפרים היה רגיל כו' פי' ולפי זה לא יהיה מקרא קצר וכן פי' הרא"ם ונ"ל דה"פ דרש"י ס"ל דהא שהמגיד הוא אפרים סמכו זה אמה שכתוב בפסוק השני ג"כ ויגד ליעקב סתם ולא פי' מי המגיד ושם יש לפרש דקאי ויגד על מלת אפרים הסמוך לו בסוף הפסוק שלפניו ששלחו יוסף לפניו להגיד לו שהוא בא אליו ה"נ יש לפרש ויאמר ליוסף שהוא אפרים ולמד סתום מן המפורש אלא מפני שקשה להו אפרים גבי יעקב מאי בעי שיהא הוא המגיד ליוסף בתחלה לכך אמרו שהיה רגיל לפני יעקב בתלמוד כו' ומה שפרש"י בסמוך גבי ויגד ליעקב המגיד ולא פי' מי המגיד היינו גם כן לפי הפי' הראשון שפי' גבי ויאמר ליוסף אחד מן המגידים ועל שניהם סיים רש"י דבריו ואמר והרבה מקראות קצרי לשון דלפי פי' השני לא הוצרך לומר גבי ויגד וי"א שהוא אפרים שכבר כתבו לעיל גבי ויאמר ליוסף וסמך על זה כמו שכתבתי אבל לפי הי"א דויאמר ליוסף הוא אפרים גם ויגד ליעקב הוא אפרים ולא היה רש"י צריך לפרש שם כי פשוט הוא לפי מה שפירש כאן גבי ויאמר ליוסף שסמך עליו מפני פשיטותו נ"ל והרא"ם שכתב גבי ויגד המגיד דלא שייך הכא לומר אפרים היה רגיל כדלעיל שהרי כתוב אחר ויקח את שני בניו עמו ויחוייב מזה בהכרח שהוא מקרא קצר עכ"ל איני יודע מה ר"ל לעיל גבי ויש אומרים אפרים היה רגיל לפני יעקב פירש ואין זה מקרא קצר ולמה אינו מקרא קצר שהרי לא הוזכר שם אפרים ועוד כתב א"נ אינו שב כו' ר"ל מה שאמר רש"י והרבה מקראות קצרי לשון אינו שב אלא על מלת ויגד ולא על מלת ויאמר משום דהתם הוא בספק שמא יהיה כדברי האומר אפרים היה רגיל לפני יעקב שאין זה מקרא קצר עכ"ל משמע דאפי' הי"א שפירשו גבי ויאמר ליוסף הוא אפרים מודים גבי ויגד ליעקב שאינו אפרים ומקרא קצר הוא איני יודע מאי קאמר דהא אפי' אי קאי ויאמר על אפרים למה לא נאמר גם כן ומקרא קצר הוא וסמך על המבין כי היכן מפורסם כל כך שאפרים היה רגיל לפני יעקב בתלמוד או היכן מוזכר אפרים בכתוב שיאמר הכתוב סתם ויאמר ליוסף ולא פירש מי האומר אם כן מקרא קצר הוא אלא מחוורתא כדפרישית:

פסוק ב

רש"י ויתחזק ישראל אמר אעפ"י שהוא בני מלך הוא אחלוק לו כבוד כו' ולעיל גבי וישתחו ישראל וגו' לא שייך משום דחלק כבוד למלכות דא"כ מיד כשבא אליו היה לו להשתחות לו אלא כיון שהמתין עד שנשבע ש"מ משום תעלה בעדני' סגיד ליה וכאן לא שייך לומר משום תעלה בעדני' סגיד ליה שאין טעם תעלה בעדני' שייך לומר אלא

כשהוא החניף לו בפניו ומראה לו הכנעת כדי שיעשה בקשתו שצריך לו אבל הכא יעקב התחזק לישב על המטה טרם בא יוסף החדרה ששכב שם יעקב כדי שכשיבא יוסף ימצאהו יושב כי אמר לא יהיה זה כבוד ליוסף שהוא מלך שיבא לחדרה והוא שוכב ולכך התחזק בעצמו וישב על המיטה משום כבודו אבל תעלה בעדני' סגיד ליה ליכא הכא שהרי כשבא יוסף ומצאו יושב לא ידע שבשבילו התחזק וישב דשמא מקרה קרה כך שהיה יושב בשעה שבא ואין זה הכנעה ותעלה בעדניה סגיד ליה ליוסף שלא הרגיש בזה אלא ע"כ ההתחזקות שעשה אשר לא ידע בו המלך לא היה אלא לחלוק לו כבוד:

פסוק ו

רש"י ומולדתך וגו' ואעפ"י שנחלקה הארץ למנין גלגלותם כו' פירש וא"כ מה הפרש יש בין אפרים ומנשה לשאר בנים של יוסף הנולדים אחריהם לא יהיה לאפרים ומנשה חלק יותר בארץ מלשאר הבנים ומתרץ מ"מ לא נקראו שבטים אלא אלו כלומר לא נקראו שבטים לנחלה לקחת תחומין לעצמן אלא אלו ר"ל אפרים ומנשה הם יקראו ראשי שבטים להיות נקרא כל אותו התחום שיפול בגורלם על שמם דהיינו שנתנו להם ע"פ הגורל שני תחומין מן י"ב תחומין שנחלק הארץ לי"ב שבטים האחד היה נקרא על שם אפרים והשני על שם מנשה כמו שהיו שאר התחומין נקרא כל אחד על שם ראש שבטו ראובן שמעון וכו' אבל מ"מ אותן התחומין לא הי' שוים אלא כל תחום ותחום היו נותנין לכל שבט ושבט לפי מנין גלגלות האכלוסין שבו לשבט המרובה באוכלוסין נתנו תחום גדול ורב ולמעט באוכלוסין נתנו חלק תחום מועט ולפיכך כשנתנו התחומין לאפרים ומנשה והיו מחשבין אוכלוסי מניין הגלגלת שבתוכם אם היו ליוסף עוד בנים אחרים הנולדים אחרי מנשה ואפרים היו צריכין לחשוב גם אותן הבנים בתוך מנין גלגולת של שבטי מנשה או אפרים ולפיהן היו צריכים ג"כ להרבות תחומי ארצות נחלתם של מנשה ואפרים כדי שיכלו לתת חלק גם לאחיהם הנולדים אחריהם בתוך נחלתם ויקראו על שמם ואין להקשות אם כן הדר קושיא לדוכתה מה הרויחו מנשה ואפרים במתנתם זו יותר משאר אחיהם הנולדים אחריהם או מה היתה להם הנא' בשם זה יותר משאר בתי אבות של בני כל השבטי' דודאי מתנה מרובה היתה זאת כי יתר על הכבוד שהגיע להם מזה היה להם הרוחה ותועלת במה שהיו עומדים בריוח נפילה להם בגורלם שתי עירות וכן שהיו צריכים לתת להם שתי פעמים בהר ובשפלה שכן היו צריכים לתת לכל שבט ושבט מה שלא היה כן אם היו נחשבין שניהם לשבט אחד כמו שתראה הכל מבואר בדברי רא"ם והרג"א והנה הקשה הרא"ם על דברי רש"י וז"ל אבל יש לתמוה שאחר שפי' לא נקראו שבטים אלא אלו פי' הוא שלא נקראו הנולדים אחרי אפרים ומנשה

בשם שבטים לנחלה אלא אפרים ומנשה בלבד על כרחך לומר שהקושיא של ואעפ"י שנחלקה הארץ למנין גלגלותם היא על אפרים ומנשה עם הנולדים אחריהם פי' שאין לומר שהקושיא היא על מנשה ואפרים עם שאר השבטים דאם כן מאי משני מ"מ לא נקראו שבטים אלא אלו מ"מ נקראו שבטים מבעי ליה לא שלא נקראו שבטים אלא אלו דמשמע שבא להודיע שחוץ ממנשה ואפרים אינם קרויים שבטים וא"כ מאי קושי' והא לא נחלקה הארץ אלא לגלגלות השבטים ולגלגלו' אפרים ומנשה בלבד אבל לא לגלגלות הנולדים ליוסף אחר אפרים ומנשה כנראה ממאמר לאלה תחלק הארץ אבל הנולדים ליוסף אחר אפרים ומנשה אינם מכלל השבטים לעניין הנחלה ופי' על שם אחיהם יקראו בנחלתם שיתנו להם חלק מנחלתם לא שיטלו חלק בארץ למנין גלגלותם כראובן ושמעין ושאר השבטים עכ"ל ואני תמיהני מאד על דברי הרא"ם ז"ל כי היאך יעלה על הדעת שעכשיו בעת שהיתה עת רצון לפני יעקב אבינו להרבות נחלה וגדולה וכבוד למנשה ואפרים משום כבודו ומעלתו של יוסף ואהבתו יחזור בו בתוך כדי דיבור ולומר ומולדתך אשר הולדתך אחריהם על שם אחיהם יקראו בנחלתם ויהיה כוונתו לומר שיתנו להם אפרים ומנשה חלק מנחלתם לא שיטלו חלק בארץ למניין גלגלותם כראובן ושמעון ושאר השבטים והרי ח"ו שתים רעות עשה אחת עם יוסף שהעביר נחלת הארץ משאר בניו הנולדים אחרי אפרים ומנשה והשני' למנשה ואפרים שמיעט נחלת גלגלות בניהם אחריהם ונתנם לאחיהם הנולדים אחריהם ויהיו א"כ גלגלות בתי אבות של מנשה ואפרים פחותים וגרועים מכל גלגולת בתי אבות של שאר השבטים ואיה אם כן מעלת מתנת מנשה ואפרים ואהבת וברכת יוסף באמת נפלאתי מאד מאד על רבינו הרא"ם ז"ל שהוא נאמן ביתו של רש"י ז"ל בכל מקום ויפרוש כאן דבריו באופן שיש לבא לידי תמיה גדולה כזו שאם היה מפרש אותו כמו שפרשתי שכך היתה ברכתה שהיו צריכין לחשוב גם אותם הבנים הנולדים אחריהם בתוך מניין גולגלת של שבטי מנשה ואפרים ולפיכך היו צריכין ג"כ להרבות תחומי ארצות נחלתם של מנשה ואפרים כדי שיוכלו לתת חלק גם לאחיהם הנולדים אחריהם בתוך נחלתם ויקראו על שמם לא שיגרעו בשבילם נחלתם גלגלות בני מטות אפרים ומנשה אז אין מקום לתמיהתו זאת ומה שהביא מאמר לאלה תחלק הארץ שפירושו לאלה הנזכרים באותה פרשה ולא הוזכרו שם מבני יוסף רק מנשה ואפרים ולא בניו הנולדים ליוסף אחריהם מי יכריחני לומר כן שבא הכתוב לאפוקי הנולדים ליוסף אחר אפרים ומנשה אפי' אם היו לו שמא משום שכך היה האמת בשעה שנאמר לאלה וגו' שלא היו ליוסף עוד בנים אחריהם לפיכך כתב לאלה ולא למעוטי ולגרוע חלק מנשה ואפרים ומיעוטה דלאלה מבואר שם

דלשאר דברים אתא ואין לומר שאין זה שום גירעון לחלקם של מנשה ואפרים הואיל ונתן להם כנגדו הכבוד והתועלת מן העירי' ושפלה והר שאמרנו שאין זה שום סברא לומר כן דשמא יהיו ליוסף כל כך בנים אחריהם עד שימעטו חלקם שלא יעמוד כנגד כל הכבוד והתועלת הנאמרים דהא ע"כ לא ידע עכשיו יעקב כמה בנים יהיו ליוסף אעפ"י שנביא היה זה לא הודיעו לו בנבואה ואין הנביא יודע רק מה שיגלו לו מן השמים תדע שהרי לפי רוב דברי הפרשנים לא היו עוד בנים כלל ליוסף ואם כן מ"ש יעקב ומולדתך אשר הולדת וגו' היו דברים בשמא ולא דברי נבואה אלא דברי אומדנא באם יהיה כך ומספק אמר כן:

פסוק ט

רש"י ויאמר יוסף אל אביו בני הם אשר נתן לי אלקים בזה הראה לו שטר אירוסין ושטר כתובה מקשין לפי זה מה השיב יוסף ליעקב תאמר אעפ"י שבכתובה וקידושין לקחה לא היו ראויין לברכה מכח פסול אחר ושמא חשב יעקב שיוסף לקח אשה מבנות המצריים או משאר אומות ע"כ גם בכאן נ"ל שאינה קושיא חדא כיון שאמר הראה לו שטר אירוסין הרי השיב לו בפירש שאינה משאר אומות שהרי אין קידושין תופסין לו בהם וא"כ על כרחך רמז לו שהיא מזרעו של יעקב שתפסו לו בה קידושין ומה שלא היה ראויין לברכה חשב שהוא מצד עבירה אחרת ולכך התפלל עליהם ואם היתה מצד פגם ייחוס לא היתה התפילה מועלת שאין השכינה שורה אלא על מיוחסים ועוד נ"ל שבמה שהזכיר עליהם שם שמים ואמר בני אשר נתן לי אלקים השיב לו בגזירת אלקים ובדעתו נתנו לו אשה מיוחסת ולא בפגומה כלומר לא לקחתי אשה בשילוח רסן התאוה או העושר וכה"ג אלא חקרתי בדת אלקים ונשאתיה וע"ד שאמר הכתוב ומה' אשה לאיש ואין הש"י גוזר בעבירה ואין כאן פגם ייחוס כלל ואחר כך אמר בזה כלומר ולא תאמר אף על פי שהיא מיוחסת מצד עצמה שמא הבנים אינם מיוחסים מפני שהם כבני הזונה מחמת שלקחתיה לפילגש בלא אירוסין ובלא כתובה לכך אמר לו בזה בשטר אירוסין וכתובה ועל זה אמר לו יעקב קחם נא אלי וגו' אחר שהתפלל עליהם יוסף כו':

פסוק טז

ויקרא בהם שמי וגו' שמעתי מקשין שהרי אין מדרך המוסר שיקדים יעקב שמו לשם אבותיו והיה לו לומר ויקרא בהם שם אבותי ושמי ול"נ שאין זה קושיא כי אדרבה בזה הראה גודל מעלות אבותיו וכן היתה הברכה ויקרא בהם שמי וגו' כלומ' שהכל יתברכו בהם במעלתם מחמת שיאמרו הכל מעלה גדולה יש להם מחמת שהם בני יעקב וזהו שמי ואחר כך אמר ולא תחשוב שזהו עיקר מעלתם כי גם מעלתי אינה נחשבת לכלום מצד מעלתי אבל גודל המעלה באה לי מאבותי שהיו גדולים ממני וה"פ כלומר יקרא

בהם שמי וכ"ת מה שבח הוא להם שיקרא בהם שמי אין עיקר השבח בי אלא שבי נקראו שם אבותי שיאמרו הכל שאני בן יצחק בן אברהם והם בני יעקב בן יצחק בן אברהם:
בא"ד רש"י המלאך הרגיל להשתלח אלי כו' אף על פי דהגואל הוא בינוני משמע עכשיו היא גואלו הוסיף רש"י הרגיל להשתלח אלי כו' דאל"כ לא יפול אחריו לומר מכל רע שאין גאולת פעם אחת גאולה מכל רע אם לא שהורגל לגאלו בכל פעם מצרתו:

פסוק כ
רש"י וישם את אפרים וגו' להקדימו בדגלים ובחנוכת הנשיאות לא להזכירו קודם בברכה מפני חשיבותו דודאי אין לנו לשנות לשון הנביא והוא הזכירו ראשונה ופשיטא שמוטל גם עלינו להזכירו ראשונה אם כן וישם את אפרים לפני מנשה למה לי אלא ע"כ להקדימו בדגלים כו':

פרק מט

פסוק ה
רש"י שמעון ולוי אחים יששכר וזבולן כו' לא היו מדברים לפני אחיהם הגדולים ואין להקשות שמעון ולוי שהיו מדברים לפני ראובן אחיהם הגדול דשאני שמעון ולוי שהם מוחזקים בכח לעשות עצה יחד בלי ידיעת ראובן כמו שעשו גבי שכם אבל מן הסתם גבי שאר אחים אין לומר כן וכ"ת למה לא נתן רש"י גם כן זה הטעם דלא היו מדברים כו' גבי בני השפחות כבר כתבתי בפסוק א' בפ' בראשית שכן דרכו של רש"י כל זמן שיש לו טעמא אחרינא שהוא פשוט לו יותר הוא אומרו וגבי יששכר וזבולון שאין לו טעם אחר מוכרח הוא לומר טעם זה אף על גב דשייך בכולהו ומה שכתב כאן הרג"א וז"ל דאפשר לומר כיון שהיו מזלזלים בבני השפחות לקרותן עבדים גם הם לא היו נוהגין בהם כבוד והיו מדברים בפניהם כי מכבדי אכבד עכ"ל אינו נכון כי חלילה לומר כן שהיתה בהם מדה רעה כזו וכבר אחז"ל כבד את אביך ואומר לרבות אחיך הגדול ע"כ שהרי הוקש כבוד אחיך הגדול לכבוד האב וכבוד אב אטו שאם האב יזלזל לבנו הותר בשביל זה לבן שלא לכבד את אביו חלילה ועוד שהרי כבר כתב הרא"ם בפרשת וישב שכל מה שהיו השבטי' עושין בדין היו עושין אלא שיוסף היה טועה ע"ש בדיבור ובשלשתן לקה וחלילה לנו לומר שגם בני השפחות היו טועין בטעות של יוסף ולעשות מעשה כזה נגד התורה שלא לכבד אחיהם הגדולים:

פסוק ו
רש"י בסודם אל תבא נפשי וגו' אל יזכר שמי בדבר כו' אל יתייחד עמהם שמי כו' לא משום שהיה יעקב מקפיד בזה מפני שיהיה לו לגנאי אם היה זוכרין את שמו שם דהא ישמעאל בן אברהם ועשו בן יצחק אלא שהיה מקלל אותם שיהא להם דבר זה לגנאי

במקום שיחשבו מעלתם לא יגרע מְעָלם שיזכר שם אביהם המיוחס עמהם מפני שהם אינם ראויים לכבוד זה ויהיה להם זה העניין לגנאי מחמת מעשיהם הרעים כאלו אינם בני אביהם שאינם הולכים בדרכיו הכשרים:

פסוק יא

רש"י אסרי לגפן עירה ואונקלוס תרגם במלך המשיח גפן הם ישראל כו' וה"פ הפסוק לפי דעת רש"י אליבא דאונקלוס דמדאמר אונקלוס יסחר לקרתיה דמשמעו שהוא יסבב אותם להחזירם לירושלים משמע שהיו שם מתחלה כלומר לאחר שגלו משם יחזרו לשם ויהיו למ"ד דלגפן נוספת כמו למ"ד דלסיחון מלך האמורי דהלל הגדול וכן למ"ד דלשרקה ויהיה אסרי מלשון סיבוב שהרי בשני התרגומים הזכיר לשון סיבוב בתחלה אמר יסחר כו' ובתרגום שני אמר סחור סחור כו' ויחזור כל הפסוק הזה על מלת שילה שבפסוק הקודם לזה כלומר אותו השילה הנזכר שהוא המשיח יחזיר ישראל לירושלים ולמ"ד שהוסיף על מלת לקרתי שהוא תרגם של עירה היא לפרש העניין וכי עירה הוא מקור ולתרגום השני יהיה גפן רומז לצדיקים ויהיה פירושו שהצדיקים יהיו סביב לו ר"ל למשיח בעירו שהיא ירושלים ושרקה שהם עמו ישראל יבנה היכלו לתרגום הראשון ולתרגום השני יהיה פירושו ועמי ישראל יהיו רוכבים אתונת צחורות ללכת לבית מדרשו וללמוד ממנו את התורה ובחנם דחה הרג"א בכאן דברי רש"י ופי' הוא פי' דחוק מאוד על דברי אונקלוס שאינם נכונים כי ודאי דברי רש"י הם דברי אלקים חיים אך צ"ע מה עניין לשון אוסרי ללשון סיבוב ולא אדחקיה לרב הרג"א רק הלמ"ד דלגפן ולמ"ד דלשרקה ולא זכר הרב למ"ד דלסיחון וגו' כי לולי עלתה זכרונו לפניו לא היה נכנס לכל הדוחקים שכתב בפירושו לדברי אונקלוס גם מלת יסחר כו' ומלת סחור סחור השמיט הרב מפירושיו שהרי הם לשון סיבוב בתרגום ולא הזכירם הרב והזכיר תמיד לשון יאסור כמו שהוא כתוב בלשון הקודש ולכאורה נראה שלא היה כן דעת אונקלוס המתרגם נ"ל:

פסוק יז

רש"י שפיפון וגו' ואומר אני שקרוי כן על שם שהוא נושף כו' כתב הרג"א וז"ל לא ידעתי למה נדחק שנקרא על שם שהוא נושף והרי שפיר מקרי כך על שהוא הולך על גחונו ושף בארץ והוא מלשון רז"ל עכ"ל ואני אומר שאינו קושיא כי וודאי היה יכול גם כן לפרשו כך והיה הלשון סובלו כאן אלא שמפרש לפי ענינו שכיון שבא יעקב לברכו ואם כן בכל לשון שנוכל לפרשו עניין של ברכה הוא טוב יותר ולפי פי' זה יהיה מלה זו ברכה שיהיה כנחש הנושף ומטיל ארס וממית כן יהיה שמשון ממית והורג אויביו על הדרך לנקום נקמת ישראל ויהיה הנושך עקבי סוס ברכה בפני עצמה שהרג אותם שעל

הגג אבל אם היה מפרשו שף בארץ לא היה בו לשון ברכה שדימהו לנחש השף בארץ אדרבה היה לשון שפלות ולא היה כאן ברכה רק מה שסיים בהנושך עקבי סוס:

פסוק כז

רש"י בנימן זאב יטרף וגו' ניבא על שיהיו עתידין כו' תימא לי שהרי כל מה שהתנבא עכשיו שגילה לשאר השבטים מיהודה ואילך היה הכל נבואות ברכות ושלוה להם ולא גלה להם עכשיו שום פורענות שיבא עליהם לבסוף חוץ מראובן ושמעון ולוי שמעשיהם גרמה להם ולמה גילה לבנימן שבן זקונים הוא לו ויצערנו לגלות לו עניין פילגש בגבעה ושהוא פורענות וכמעט אבד כל שבטו לולי השאיר מעט השארית ההוא כדי שלא ימחה שבט מישראל ח"ו ודוחק לומר שזה גם כן ברכתו וטובתו שהותר שבטו לבא בקהל שטוב לו שתיקתו מכל וכל ולא יגלה לו מזה כלום לכך נ"ל שאין זה מדברי רש"י ז"ל שאין זה דרכו ושום תלמיד הגיהו ועיקר הנבואה הזאת לפי דעת רש"י הוא על שאול ומרדכי כו' כמו שיפרש אחר כך וכן משמע בסמוך בלשון רש"י ז"ל שאמר לפי שנתן ליהודה גבורת ארי ולבנימן חטיפתו של זאב כו' ואם יהיה חטיפת הזאב דבנימן חטיפה דפילגש בגבעה חלילה לו שיכלל כולם בזה העניין נ"ל:

פסוק כח

רש"י ברך אותם יכול שלא כללן כולן בכל הברכות ת"ל ברך אותם ואין להקשות אם כן למה ברך זה באריה וזה בזאב כו' ולא אפכא שבא לגלות להם בברכותיו שזה השבט יהיה עיקר באותה מעלה של אותה הברכה אלא שעכשיו כוללם להודיע שגם כל שבט יהיה לו קצת מעלה מעין אותה מעלה וחשיבת שנתן לשבט שהזכיר בו הברכה ההיא:

סליק

פרשת ויחי. ויהי ה' לעזר כחי:

ויקיים ואשפוך רוחי. ברוב שיחי וכו':

ותם ספר בראשית. בעזרת עולם השית:

עוד יבנה שית בבא

ספר שמות

פרק א

פסוק א

רש"י אעפ"י שמנאן בחייהן כו' כתב הרא"ם וז"ל בפרשת ויגש ואינו ר"ל שכותב התורה מנאן דאם כן מאי בחייהן והלא בזמן שכתב משה את התורה מתים היו כו' עכ"ל וכתב עליו הרג"א וז"ל ואינו נכון דהא לא משמע רק שמשה מנאן בעת שבאו למצרים ואומר

אני אולי אשתמיטת' מיניה דהרג"א מאמרם ז"ל שמשה כתב את התורה כמעתיק מספר ישן שהיה כתוב לפניו ית' במרום דאל"כ בתחלת התורה היה לו להתחיל ולומר ויאמר ה' אל משה בראשית ברא אלקים וגו' אלא עכ"ל שמשה העתיק את התורה מספר ישן שהיה כך כתוב לפניו ואם כן לפי זה יבואו כל דברי הרא"ם ז"ל על נכון שודאי הש"י בעת ירידתן למצרים כתב ואלה שמות בני ישראל דבפרשת ויגש מהו מנאן בחייהן ובעת שמתו כתב ואלה שמות דהכא בפרשה זו וזהו חזר ומנאן במיתתן ובא משה אחרי כן והעתיק אותו הספר כהוייתו ויהיו דברי הרא"ם ז"ל כולם דברי אלקים חיים:

פסוק יא

רש"י שרי מסים לשון מס שרים שגובין מהם מס לא שרים ממונים על המס דאל"כ היה משמע ששם עליהם אותם שרים הממונים על מס המלך לשרים וזה לא יתכן שאם כן היה לדקדק מה נ"מ שמינה השרים הממונים על מס המלך לשרים על ישראל או שרים אחרים אלא ע"כ בא לומר ששם עליהם שרים לגבות מהן מס:

פסוק טז

רש"י ואם בת היא וחיה ותחיה: לשון הרג"א פי' וחיה הוא לשון זכר כמו מאשר יושיט לו המלך את שרביט הזהב וחיה ולפיכך צריך לומר שהוא כמו ותחיה עכ"ל ואינו כן שאם כפירושו מה ק' לרש"י על מלת וחיה שבכאן שהוא כתוב כדינו שהה"א שבסופו מורה על לשון נקיבה על וחיה דמגילה היה לו לפרש שהוא לשון זכר ויחיה והה"א שם היא נוספת וטעם המלה יוכיח שבכאן הוא הטעם תחת החי"ת ושם הוא תחת היו"ד והוא כאלו אמר וחי בלא ה"א ושניהם הם לשון עתיד אלא שזה לשון זכר וזה לשון נקיבה לכך אני אומר שבא רש"י להודיענו שמלת וחיה הוא נשוא המאמר ואם בת היא הוא נושא המאמר כלומר אם בת היא מה תעשו עמה תחיון אותה כמו ואם בן הוא שפירושו מה תעשו עמו והמתן אותו לפי שהיינו יכולין לטעות כיון דגבי אם בן הוא שהוא נושא המאמר אמר אחריו נשוא המאמר שהוא והמתן אותו וכאן גבי ואם בת היא שהוא נושא המאמר גם כן לא אמר אחריו מה יעשו עמה שאם להחיות אותה היה לו לומר תחיון אותה כמו שאמר לקמן כל הבת תחיון ובמלת וחיה היינו יכולין לטעות ולומר שהכל הוא נושא המאמר וכאלו אמר ואם בת היא ושהיא חיה תעשו לה כך וכך וזה לא נאמר אחריו כלום מה יעשו לה והיה חסר הנשוא כמו לכן כל הורג קין שהוא לשון גערה ולא נאמר אחריו מה יעשה לו לכך הוצרך רש"י לפרש ותחיה כלומר כי לשון גערה אין שייך כאן אלא מלת וחיה הוא נשוא המאמר והוא כמו ותחיה והוי"ו שבראשו מהפכו לעתיד:

פרק ב

פסוק טו

רש"י וישב על הבאר מיעקב למד שנזדווג לו זוגתו מן הבאר יש מקשין ויעקב גופיה מנא ידע ואינו קושיא כי יעקב ידע זה מאליעזר שנזדמנה לו רבקה על הבאר לזווג ליצחק ואין להקשות אליעזר גופיה מנא ידע כי באמת במקרה היה ע"י שרצה להשקות הגמלים ואין להקשות איך למד יעקב מדבר שהיה במקרה כי לא למד ממנו כלום אלא שנודע לו שדרך הנערות לצאת לשאוב מים וכתב אם כן למה אמר רש"י מיעקב למד שמא משה גם כן מאליעזר למד אינו קושי' כי וודאי מחשבת יעקב מתחלה היה שמא תזדמן לי אחת שתצא לשאוב מים אלא שהש"י סבב סבה אחרת שנזדמנה לו אחת שיצאת להשקות צאן אביה ולפי זה היה למשה לחשוב באחת משתי הסבות או ע"י יציאת שאיבת מים או ע"י יציאת השקאת צאן אביהם תזדמן לי אחת אלא לפי שאנו רואין האמת שע"י השקאת צאן אביהם נזדמנה לו אשה פרש"י שמיעקב למד כי ודאי השי"ת תאות ענוים ישמע ויוציא מחשבתם לפועל טרם יקראו והוא יענה ומזה אנו למדים כי עיקר מחשבת משה היה אולי על ידי יציאת השקאת צאן אביהם תזדמן לי ואולי כי הוא היה יודע שזה היה מצוי יותר במדין מיציאת שאיבת מים שהרי כבר היה שם זמן מה דכתיב קודם זה וישב בארץ מדין ואח"כ וישב על הבאר משמע שהיה זמן מה שם עד שנודע לו איכות ומהות יציאת הנערות לבאר וידע שרוב יציאתן היתה להשקות צאן אביהם ואז ישב לו על הבאר והתפלל שתזדמן לו אחת ע"י יציאת השקאת הצאן וטרם יקרא הש"י שמע צעקתו ושלחה לו:

פסוק כ

רש"י למה זה עזבתן הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב כו' שמעתי מקשין מנ"ל לרש"י שהכיר בו שהוא מזרעו של יעקב שמא הוא כמשמעו וכפשוטו שרצה לגמול לו חסד על הטובה שעשה עמו בדלה דלה אעפ"י שלא הכיר אותו והיה זה מצד טוב מזגו של יתרו לשלם טובה למי שעשה עמו טובה ונ"ל דדייק זה רש"י מדאמר למה זה עזבתן את האיש לא היה לו לומר אלא למה זה עזבתן אותו כמו שאמר ואיו קראן לו וקאי הכל למעלה על איש מצרי הצילנו ואם כן את האיש למה לי אלא ה"ק להו אתם קראתם אותו איש מצרי אין זה איש מצרי כלומר אין זה מזרע מצרים אלא איש אחר הוא לפי דברים שאתן אומרים שהמים עלו לקראתו וכאלו אמר ידעתי את האיש שאינו מזרע מצרים אלא מזרע אחר הואיל ועלו המים לקראתו ולכך אמר רש"י הכיר בו שהוא מזרעו של יעקב כלומר כי ודאי יתרו ידע זה כבר שדרך המים לעלות לקראת יעקב או זרעו כי הוא היה מחכמי יועצי פרעה כדאיתא במדרש וידע שעלה הנילום לקראת יעקב בבאו לשם

וברך בזה גם את פרעה שיעלה הנילוס לקראתו כמו שפרש"י למעלה גבי ויברך יעקב את פרעה ובזה מתורץ גם כן קושיית הרא"ם שהקשה כאן מנא להם לרז"ל לומר שעלו המים לקראתו שמא השקה הצאן ע"י דליה ושאיבה כדרך השואבות שהם בלא עליית מים כמו שאמרו דלה דלה וגו' שאפשר לומר מתשובת יתרו שדקדק עליהם שלא יאמרו מצרי הוא למדו רז"ל לומר כן דאם לא כן מאין ידע שאינו מזרע מצרים ובזה מתורצת גם כן קושיא שלישית מה שמקשין העולם על מה שפרש"י בסמוך ויאכל לחם שמא ישא אחת מכם מקשין גם כן קושיא זו שמא הוא כפשוטו שרצה להאכילו לחם על הטובה שעשה לו אבל לפי זה אתי שפיר דק' לי' לרש"י אם הי' כפשוטו מה צריך יתרו להודיע לבנותיו תוך שאלתו ששאל למה זה עזבתן וגו' שזה האיש אינו מצרי כמו שאמרו הן מה לי אם הוא מצרי או אדומי או מאומה אחרת אם לא היתה כוונתו רק לגמול לו חסד על הטובה שעשה עם בנוחיו מה לו וליחוסו יהי' מי שיהיה מצרי או אדומי עכ"פ היה צריך לגמול לו חסד על הטובה אם היתה כוונתו כך לכך הוא מפרש שהיה רוצה להשיא לו אחת מבנותיו וזהו ויאכל לחם שהיא אשה כמו שפרש"י לעיל גבי כי אם הלחם אשר הוא אוכל ולכך הגיד להם יחוסו נ"ל ועוד נ"ל דדייק רש"י זה שפי' ויאכל לחם ישא אחת מכם מדאמר להם יתרו למה זה עזבתן אותו למה לא אמר ואיה הנחתם אותו או למה זה לא לקחתם אותו תוך הבית וכה"ג אלא כך אמר להן לבנותיו למה זה עזבתן אותו כלומר למה לא נדבקתם בו אחת מכם כאשר בבעל ע"ד שאמר הכתוב על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו כי כמו שנ' לשון זה על האיש כן נוכל לאמרו גם כן על האשה ואדרבה היא נדבקת בו יותר וכן אמר דוד ע"ה שכחי עמך ובית אביך וגו' וש"מ שעיקר שאלתו היתה למה זה עזבתן אותו לשון עזיבת אישות ולכך סיים דבריו ואמר ויאכל לחם ר"ל שישא אחת מכם נ"ל:

פסוק כג

רש"י וימת מלך מצרים נצטרע והיה שוחט תינוקות כו' פי' דאם לא כן למה ויאנחו שמחו מבעי ליה אם היה וימת ממש אלא נצטרע ומצורע חשוב כמת והקשה הרא"ם וז"ל אבל לא ידעתי איך יתיישב המדרש הזה על ויאנחו בני ישראל מן העבודה דלפי המדרש הזה ויאנחו בני ישראל סתמא מבעי ליה שאז היינו מפרשים שנאנחו מחמת הגזרה הרעה על שחיטת הבנים לא מן העבודה עכ"ל והרג"א רצה ליישבו אבל בדוחקין שתלה עצמו במן העבודה דסיפא דקרא ואני אומר כי תלה עצמו בחגורתו כי מן הנראה דמן העבודה הזאת ומן העבודה דסיפא דקרא עבודה אחת היא אבל נ"ל כמו שאבאר וזה שאני אומר שאינו קושיא כלל דהואיל ועמדה לפני רז"ל קושית דויאנחו שמחו מבעי

ליה ופרשו שנצטרע כו' לא עמדה כנגדם קושיית דמן העבודה כי אדרבה מלת העבודה הוא עצם הדרש ועקרו שאמר הכתוב שזאת השחיטה ששחט תינוקות ישראל בכל יום קרי עבודה מפני שהיא ודאי היתה עבודה אחת מעבודת האלילים שאין מדרך טבע חכמת הרפואה לרפאות המצורע בזה ר"ל בדמם של בני אדם אם לא שאמרו לו שבזה יעבוד עבודה לאחת מן האלילים אשר אמרו לו יועציו ובדו מלבם ועל ידי זה יתרפא כי גם הם כוונתם היתה להרוג ולהשחית זרע ישראל ומלשון המדרש נמי משמע כן שלא מצד טבע חכמת הרפואה נפלו על זה העניין דאם לא כן למה אמרו שישחוט קטני ישראל ק"כ בבוקר וק"כ בערב ואם על פי טבע הרפואה הטבע לא יחוש למספר דוקא כי הוא צריך להתבונן בטבע של המקבל הרפואה מה היא חם או לח ואין הקפדות המספר שייך אם לא על ידי סגולה אחת מן הסגולות או עבודת האלילים אחת מן העבודות ובא הכתוב לגלות זה באמרו מן העבודה שעל ידי עבודה אחת מן העבודו' לע"ז עשו כן ולזה ויאנחו בני ישראל ולכך חזר הכתוב וסיים ואמר ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה ואינו ר"ל עבודת הפרך שעשו בני ישראל כי לא מחמת עבודת הפרך עלתה שועתם אלא על ידי העבודה הזרה הזאת שעשה פרעה להקניט את הש"י בה בצירוף שועת בני ישראל בתפילתם עלתה שועתם לפניו ית' ויזכור את בריתו לגאלם ולא כל עיקר בזכותם אלא בהקנטת העבודה הזרה הגדולה הזאת שעשה פרעה וע"ד שאמר להם משה ג"כ במדבר כי לא בצדקתך מביאך וגו' כי אם ברשעת הגוים האלה וגו' כן היתה גאולתם זאת גם כן על דרך זה כי בזה נתמלא סאתם של פרעה ועמו וכל חרטומיו ויועציו:

פרק ג

פסוק י

רש"י לכה ואשלחך וגו' וא"ת כו' יועילו דברך ותוציאם משם לשון הרא"ם לא שצוהו להוציא שהרי הוא מסופק בזה כפי המובן מאומרו וא"ת מה תועיל וצריך להשיב לו שיועילו דבריו ויוציאם לא שיצוהו להוציאם עכ"ל ואיני יודע מאיזה לשון הוא מוכרח שישיב לו שיועילו דבריו ויוציאם אם מתוספות וא"ת מה תועיל נימא אותו לשון עצמו אינו מוכרח להוסיף דשמא נימא הכי תוספות דקרא ואשלחך אל פרעה להוציא וא"ת לא תלך בשליחות זה להוציאם אני מצוה אותך שתוציא וגו' ונ"ל דמהכא דייק רש"י שאינו ציווי וגם דעת הרא"ם כן הוא דאם כן היה לו להפך בדברים ולומר ועתה הוצא את עמי וגו' ולכה ואשלחך אל פרעה שאז היה פירושו לשון ציווי אני מצוה לך הוצא את עמי והיאך תוציאם לכה ואשלחך על פרעה וגו' אבל כיון שהפך הדברים משמע משום תוספות וא"ת מה תועיל הפכו כדי שישיב מיד אחריו יועילו דבריך שאם היה

הציווי הוצא מה תלוי ציווי ההוצאה בלכה ואשלחך אל פרעה אי משום תוספות וא"ת לא תלך והשיב לו אני מצווה אותך שתוציא וגו' תשובה זו אינה נופלת על וא"ת לא תלך רק להשיב אני מצוה אותך שתלך בשליחות זה להוציא וגו' וזה אין לומר שנוסיף על לכה ואשלחה אל פרעה להוציא וא"ת לא אוציא אני מצווה אותך והוציא וגו' שאם כן היה עיקר חסר מן הספר שהוא מלת להוציא שישיב אחריו והוצא את עמי וגו':

פסוק יב

רש"י ויאמר כי אהיה עמך וגו' וזה המראה אשר ראית בסנה לך לאות כי אנכי שלחתיך כו' לשין הרא"ם פי' ולא תחשוב שהוא חזיון בעלמא וכמוהו בדבר גדעון ועשית לי אות שאתה מדבר עמי שפירושו ואינו חזיון בעלמא אבל מה שכתב אחר זה וכדאי אני להציל כאשר ראיתה הסנה עושה שליחותי ואינני אכל כך תלך בשליחות ואינך ניזק לא ידעתי מאין הוציא זה כי מאמר וזה לך האות כי אנכי שלחתיך אינו מורה רק על הסרת הספק של שליחות לא גם על הסרת הספק של הנזק שאלו הי' גם על הסרת הספק של הנזק שבשניהם יחד היה ראוי להיות וזה לך האות כי אנכי שלחתיך ולא יגורך רע עכ"ל ותמיהני על הרב שהוא בעצמו הכניס עצמו בזה הספק כי מי יכריחנו לומר שמאמר וזה לך האות וגו' אינו מורה רק על הסרת הספק של שליחות כו' ור"ל שיהיה פי' וזה המראה אשר ראית בסנה כו' פירושו ולא תחשוב שהוא חזיון בעלמא וכמוהו בדבר גדעון ומתוך פי' זה חלק דברי רש"י לשני ענינים האחד לא יחשוב שהוא חזיון בעלמא והשני שלא ירא מן הנזק כו' כי נ"ל שזה אינו נכון שאם היה כדבריו שפי' וזה לך האות האות הוא שלא תחשוב שהוא חזיון בעלמא כמו בגדעון כו' היה לו לומר גם כן כאן כמו בגדעון כו' וזה לך האות כי אנכי המדבר עמך כמו שאמר בגדעון ועשית לי אות שאתה מדבר עמי וגו' אבל כיון שאמר כי אנכי שלחתיך משמע שנתן לו אות כיון שהוא הוא המשלח לא יזוק בשליחותי כמו הסנה שמורה עליו לשון וזה לך האות שמשמעו וזאת המראה של הסנה הוא לך האות ולדוגמה שאינך ניזוק כמו הסנה וכל זה הוא כוונת רש"י וכל דברי רש"י בכאן חדא עניינו הוא לא שני עניני' ואפשר לומר כי כל זה הוא המובן מדברי משה שהיה מתיירא שיזוק ע"י שליחות זה כמו שאמר מה אני חשוב לדבר עם המלכי' שיש לדקדק מה תלוי החשיבות בדיבור עם המלכים כל מה שירצה יכול לדבר עם המלך חשוב ושאינו חשוב אלא שהאינו חשוב מתיירא שמא מתוך שפלותו לא זו שלא יהיה דבריו נשמעים אלא שגם יכוהו ויפצעהו ויזיקהו עבדי המלך ושטריו אם לא ידבר דברים הנכנסים באזני המלך מה שאין כן בחשוב ועל זה השיאו הש"י ואמר לו שלא ייירא כי אהיה עמך שלא תוזק וזה לך האות וגו' אבל אם יהיה פירושו על הסרת ספק השליחות

שאינו חזיון בעלמא מה היה צריך הש"י להסיר לו זה הספק והיכן מצינו שהיה משה מסופק בזה כי וודאי אחר שסר לראות וקרא לו הש"י משה משה ודבר לו כל הדברים האלה לא היה לו עוד שום ספק בחזיון אעפ"י שמקודם לכן היה מסופק אח"כ מיד כשומעו הדיבר מפי הש"י לא היה עוד מסופק שהוצרך הש"י להסיר לו אותו הספק רק שנשאר עליו הפחד והמורא מפרעה וכמו שמצינו גם כן בשמואל שהיה מתיירא שלא יוזק בשליחות הש"י משאול ואמר ושמע שאול והרגוני כן היה משה מתיירא שלא יוזק מפרעה והשיב לו השי שלא ייראי כי אהיה עמך בעזרך ואינך ניזק ויהיה פי' כי אהיה עמך דהכא אהיה בעזרך כמו כי אהיה עמך דגדעון ולא יהיה הפרש בפי' כי אהי' עמך בין פי' הראשון לפי' אחרון אלא שלפי' הראשון יהיה פי' כי אהיה עמך בעזרך שלא תוזק ולפי' האחרון יהיה פירש כי אהיה עמך בעזרך שתצליח בשליחותך:

פרק ד

פסוק ב

רש"י מזה בידך וגו' ופשוטו כאדם האומר לחבירו כו' לא שיתרץ בזה למה נכתב' תיבה אחת כו' אלא מפני שגם אם הם שתי תיבות ק' מה שאל לו וכי לא ראה שהיה בידו מטה ועל זה אמר רש"י לא ששאלו אלא פשוטו כאדם האומר לחבירו כו':

פסוק ח

רש"י והאמינו לקול האות האחרון משתאמר להם בשבילכם לקיתי כו' לשון הרא"ם דאם לא כן מאי אולמיה דאות אחרון יותר מהראשון אבל לא ידעתי מה יאמר באות הדם דמאי אולמיה דהאי יותר משני האותות הראשונות עכ"ל ונ"ל לומר דאולמיה הוא מפני שבאות הצרעת יכולים לפקפק ולומר הגם כי לקית בשביל שספרת לשון הרע עלינו אין זה ראייה שאת השליח להכות וליסר אויבנו המזדווגים עלינו לכלותינו לכך היה האות השלישי של הדם לומר שיוכל לעשות כל מימיה לדם והוא סימן הריגה לאויביהם נ"ל:

פסוק ט

רש"י והיו המים וגו' והיו והיו שני פעמים כו' הרג"א מתמיה על רש"י שהקשה קושיא זו ואמר אלו אמר הכתוב והיו המים אשר תקח מן היאור נעשים לדם ביבשת לא היה קשה כלום גם עכשיו שאמר והיו פעם שנית הוא כאלו אמר נעשים דמלת והיו היא במקום נעשים כן הוא כוונתו אעפ"י שאינו לשונו ובנה עליו יסוד גדול ותמה גם על הרמב"ן שהקשה קושיא זו ונכנס לפירושים דחוקים ואיני יודע על מה סמך ועל מה בנה יסודו כי אם אמר הכתוב נעשים היתה קושיא זו חזקה עומדת לפניו במלת נעשים שהיתה מיותרת ואינה צריכה כלל דאל"כ גם באות הנחש שאמר ויהי לנחש למה לא אמר ויהי נעשה לנחש וכן גבי ויהי למטה בכפו למה לא אמר ויהי נעשה למטה בכפו אלא ע"כ

צריכין אנו לומר דאחר מלת ויהי או והיו אינו נופל לומר נעשה מפני שהוא לשון ההויה והיא עשייה ואם כן מאין פשוט לו לרג"א לומר דאלו כתיב נעשים לא הוה ק' מידי:

בא"ד רש"י אלו נאמר והיו המים אשר תקח מן היאור לדם ביבשת כו' הקשה הרג"א וז"ל ומ"ש שיהיו דם ביבשת או שיהיו דם ביד ויהיו נשארים כן עכ"ל ונ"ל שאינו קושיא כלל כי וודאי להגדיל הנם אמר כן וזה שאם היו לדם בעודו בידו יש בהם כמה פקפוקין שיאמרו צבע דם היה בכלי או בעודו בידו יכול משה לעשות כן ע"י תחבולה וכישוף כמעשה החרטמים בלטיהם לכך צוה שישפוך אותם על הארץ לעיני פרעה ולעיני עבדיו בעודם מים ואחר כך יתהפכו לדם בהיותם על הארץ וזה יהיה נס מפורסם מאד:

פסוק יא

רש"י מי שם פה לאדם וגו' מי למדך לדבר כו' מי עשה לפרעה אלם כו' ואת משרתיו חרשיו כו' ולאפקלטורים מי עשאם עורים כו' יש מפקפקי' בהדרגת אלו העניינים ויאמרו שהם סותרים זה את זה שאם למד למשה לדבר בפני פרעה דברים המתיישבים על הלב לפוטרו בדין מה היה צריך לעשותו אלם כו' יעשה כביכול שיועילו התנצלות משה לפני פרעה ולא יצטרך לעשותו אלם שלא יתאמ' במצותו וכן בשאר אם עשהו אלם ר"ל שלא יצוה להורגו לא יצטרך לעשות משרתיו חרשים כו' ואם יעשה משרתיו חרשים שלא יוליכוהו לגרדום לידון לא יצטרך לעשות האספקלטורין עורים כשברח שהרי לא בא לכלל הריגה שיצטרך בריחה ואני אומר שאין כאן פקפוק וקושיא כלל כי הש"י עושה הכל על פי הטבע ע"ד כי סוס מוכן ליום מלחמה ולה' התשועה וע"כ היו כל הדברים הללו על פי טבע העניין והויות הנהגי הדינית בין הבריות וזה בתחלה כשיתיישבו עליו בדין לשמוע טענותיו למדו הש"י למשה לדבר דברי התנצלותו על צד היותר טוב דברים המתיישבים על לבם באופן יכנסו דבריו באזני היושבים בדין שהם פרעה וחכמי יועציו ושריו ואחר שדבר משה את דבריו בפניהם היו דבריו נכנסו באזני כל השרים והיועצים עד שכפי סברתם היה ראוי לפוטרו מן הדין והועילו דבריו לפניהם עד שהם ביניהם הסכימו כולם בדעת אחת לפוטרו ואולי כי זה היה סבה ממנו ית' שיתרו שגם הוא היה אחד מן היועצים קבלו אח"כ לביתו והשיא לו בתו באמרו כי היה זה לו התנצלות גדול נגד פרעה כי בדינו והסכמת כל השרים יצא נקי אלא פרעה הרשע כמנהג המלכים העריצים לא הסכים דעתו עמהם ואמר שלא יראו לו כל דברי התנצלות משה לפוטרו מן ההריגה כאחד מן הרוצחים מ"מ לא התאמץ במצותו כיון שראה שלא הסכימו עמו דעת שריו ויועציו אלא שצוה למשרתיו שישמרוהו שלא יבריחוהו השרים כדי לפוטרו כפי דינם והם נעשו חרשים ולא שמעו זה אלא כיון שראו הכל שדעת פרעה להורגו

מסרוהו לקוסטנטינר שהם האספקלטורין להורגו משום דאי אמר מלכא ליעקר טורא עקר טורא ולא הדר ביה והאספקלטרין הבריכוהו על הבימה להורגו בחרבם והכוהו בחרבם לחתוך את ראשו ונעשו צוארו עמוד של שיש כמו שפרש"י בפרשת יתרו גבי ויצילני מחרב פרעה וכיון שהרגיש משה כי ה' עמו ולא שלט בו החרב אמץ את לבבו ועמד וברח במעמד האספקלטורין שעל הבימה והם נעשו עורים ולא ראו שברח מן הבימה כי לולי זה לא הניחוהו לירד מן הבימה ואחר שהיה עזר הש"י עמו וירד מן הבימה ועמדו שם כל עבדי המלך ומשרתיו שהלכו עמו כשהוציאהו להריגה והם חשבו בדעתם כי בזה נפטר בדינא דמלכותא שכיון שיצא מתחת ידי האספקלטורין נפטר מן ההריגה וזה היה הסיבה מפני שמתחלה נעשו חרשין ולא שמעו שצוה פרעה מתחלה שישמרוהו שלא יברחוהו השרים שלולי זה לא הניחוהו גם עכשיו לברוח והרי יבאו כל הפסוקים על דעת רש"י כפי סדר נכון לפי מנהג דינא דמלכותא ואין כאן שום סתירא ובלבול הפסוקי' כלל כאשר אמרו הרא"ם והרג"א ונכנסו לדוחקים:

פסוק יח

רש"י וישב אל יתר ושבע שמות היו לו כו' מקשין דבפרשת בהעלותך ביש נוסחאות אמר רש"י שני שמות היו לו כו' נ"ל דלא ק' מידי דודאי שבע שמות היו לו כמו שמצינו בכתובים אבל משה כשהיה מדבר עמו לא מצינו שקראו רק בשני שמות מיוחדים והם חובב ויתרו שכן מצינו ויאמר משה אל חובב בן רעואל וגו' וכתיב אני חותנך יתרו בא אליך הרי כשמצינו שדבר עם משה או משה עמו לא מצינו אלא אלו שני שמות ולכך לקמן בפרשת בהעלותך שדיבר משה עמו פי' שני שמות היה לו ואפשר לומר דלו דהתם לא קאי על יתרו אלא על משה כלומר לו למשה היה שני שמות מיוחדים לדבר עמו בהן והן חובב ויתרו אבל לשאר העולם היו שבע שמות שקראוהו בו ומה שכתב כאן וישב משה אל יתר חותנו וגו' דברי התורה הם שספרה המעשה הזה וקראתהו יתר לא שקראו משה כן:

פסוק כ

רש"י ויקח משה וגו' אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים במקרא פי' שמאמר ויקח משה את מטה אלקים בידו הוא קודם ויקח משה את אשתו וגו' וישב מצרים כי לא יתכן לומר כי אחר שהלך למצרים שב ולקח את המטה והקשה הרא"ם בכאן וז"ל אך לא ידעתי מדוע לא אמר זה גם בשני הפסוקים הראשונים וילך משה וישב אל יתר חותנו וגו' ואחריו ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב שדרשו בו רז"ל במדין נדרת לך התיר נדרך במדין כו' וצריך שיהיה מוקדם מן וילך משה וישב אל יתר חותנו ותירץ ושמא י"ל שאין המקראות מוכיחות שהן שלא על הסדר אלא שני המקראות ר"ל ויקח משה את

אשתו ויקח משה את מטה האלקים בידו אבל שני הפסוקים הראשונים של וילך משה וישב אל יתר חותנו ויאמר ה' אל משה במדין לך שוב וגו' אינן מוכיחו' שהן שלא על הסדר דאיכא למימר ויאמר ה' אל משה במדין פירושו אחר שהלך במדין אל יתר חותנו נאמר לו לך שוב מצרימה והן על הסדר ומה שדרשו רז"ל שמלת במדין דבקה עם מלת לך שאחריו ופירושו במדין לך להתיר שבועתך אינו אלא דרשה בעלמא עכ"ל ותמיהני מאד על הרב הזה אשר דקדק בדברי רש"י מאד בכל מקום וליישב הפסוק ומדרש רז"ל להעמידם על בוריים ואיך יאמר כאן דברים חלושים כאלה חדא במה שאמר שויאמר ה' אל משה במדין פירושו אחר שהלך במדין נאמר לו כו' שהרי לפי מה שפי' הרב הזה בעצמו על מה שאמר רש"י על וישב אל יתר חותנו שהלך ליטול רשות שהרי נשבע לו ופי' שם הרב שהרשות היה להודיע כי השבועה ההיא בטעות היתה ואינה צריכה התרה והטעות ר"ל לפי שגלה לו הש"י למשה שדתן ואבירם ירדו מנכסיהם והיו חשובי' כמתים קודם שנשבע משה ליתרו כלומר ועיקר דעתו של משה כשנשבע היתה שחשב שדתן ואבירם עודן בתקפן ובמעלתן וקרובים למלכות והיה מתייירא מהם שמא ימסרוהו למלכות ולכך נשבע שלא ישוב עוד למצרים מפני יראתן ועכשיו שנודע לו שכבר מתו קודם שנשבע והרי היה שבועתו בטעות וזה היה ההיתר שנתן לו יתרו רשות וא"ל לך לשלום וא"כ לפי דבריו אלה ע"כ היה מאמר ויאמר ה' אל משה לך שוב מצרים כי מתו וגו' קודם מאמר משה שאמר לו ליתרו אלכה נא ואשובה וגו' וקודם שאמר לו יתרו למשה לך לשלום והרי לא נמלט הרב ממה שצריך לומר אין מוקדם ומאוחר כו' ועוד איך יאמר הרב שמה שארז"ל במדין לך היתר נדרך אינו אלא דרשה ואינו מוכיח כן מן המקרא איך פה קדוש יאמר כזה על דברי רז"ל שבנו בפסוק זה יסוד גדול לבנות עליו כמה מגדלים בדיני נדרים שהם דאורייתא וסמכו על עניין זה בכמה מקומות בגמרא ובפוסקים ולפי דבריו יהיו כל המגדלים פורחים באויר ואף כי כבר אמרו היתר נדרים פורחים באויר באמת לא על זה ועל כיוצא בזה אמרו כן כי הניחו זה ליסוד גדול בכמה מקומות ובודאי יש להם בפסוק זה דבר מונח בפשיטות אשר עליו בנו היסוד הזה ולא לדרשא בעלמא קאתו רק ליסוד הפשט המוסד כמו שאומר וזה שודאי ס"ל לרז"ל לדעת רש"י שהשנים פסוקים הראשונים נאמרו כסדרן וכמעשה שהיה כי ס"ל משה כשנשבע ליתרו לא ששבע לו אלא שלא יזוז ממדין עם אשתו ובניו בלי רשות יתרו וכמו שאמרו בב"ר שכל עצמו של יתרו שהשביע למשה לא היתה אלא כדי שלא יעשה לו כמו שעשה יעקב ללבן להוליך בנותיו ממנו על כרחו ומשה כשנשבע נשבע לו על זה אבל גם גמר בדעתו מצד עצמו שלא ישוב עוד מצרימה מיראת דתן ואבירם ואולי גילה זה ליתרו כדי

שיאמין יותר לשבועתו אבל הוא לא השביע אותו על זה ומעכשיו יבאו כל הפסוקים וכל דברי רש"י ז"ל על סדר ועל נכון ולא נצטרך לדקדק בכל מה שדקדק הרב בדיבורו על דברי רש"י שפי' על יתר חותנו ליטול רשות שהרי נשבע ודקדק עליו ממה שאמרו חז"ל בסוטה פרק אלו נאמרין ובשמות רבה על לך שוב מצרים במדין נדרת לך היתר נדרך במדין ומתוך זה דחק לפרש דברי רש"י והקשה עוד עליו ותרצו כמו שבאו דבריו בארוכה באותו הדיבור יעויין שם ואני אומר שאין צריך לכל דברי אותו הדיבור כי דברי רש"י פשוטות הם שבתחלה הלך משה אל יתר חותנו ואמר לו אלכה נא ואשובה וגו' שנטל ממנו רשות על שבועתו ועל זה לא היה צריך התרה כיון שתלה שבועתו בדעת יתרו שיתן לו רשות ואמר לו יתרו לך לשלום ומיד שנתן לו רשות התירה אותה השבועה ואחר שהיה לו רשות מיתרו עדיין חשש לו משה לשבועת עצמו שגמר בלבו ובדעתו לקיים אותה השבועה גם מצד עצמו מיראת דתן ואבירם ועל אותו חשש הוצרך הש"י לגלות לו ולומר לו גם מצדך מותר אתה לשוב מצרים כי השבועה לא חלה עליך מתחלה כי כבר קודם שנשבעת כבר מתו כל האנשים וגו' ר"ל שנעשו עניים ולא קרובים למלכות ולא היתה צריך להתיירא מהם ואם כן לא חלה שבועתך מעולם ובלי התרה יכול אתה לשוב מצרים ומפני שהוקשה לרז"ל כיון שעיקר דברי הש"י למשה בכאן לא היתה אלא להודיעו שמותר לו לשוב למצרים מלת לך למה לי לא היה לו לומר אלא שוב מצרים כי מתו וגו' להודיע לו התרת ההשבה והיה להם מלת לך למלה מיותרת שאם לצוותו שילך למצרים אין כאן מקום הציווי ללכת אלא הודעת ההתרה והציווי כבר צוהו כמה פעמים לכך דרשו שהיה כאן ציווי הליכה אחרת והוא שילך ליתרו ויודיענו שכבר מתו האנשים וגו' ושבהיתר הוא הולך אע"ג שכבר הרשהו יתרו וא"ל לך לשלום מ"מ הואיל ויתרו ידע זה שמשה גמר בלבו לקיים השבועה מיראת דתן ואבירם יש לחוש שמא יחשדנו יתרו שמשה עובר על שבועת עצמו לכך א"ל הש"י לך והודיעו הדבר כדי שלא יחשוד אותך ומעתה יבא שפיר מה שאחז"ל על זה בסוטה פרק אלו נאמרים ובשמות רבה מכאן שהמודר הנאה מחבירו אין מתירין לו אלא בפניו כלומר אעפ"י שודאי היתה ההתרה חל אפי' שלא בפניו מ"מ כדי שלא יחשדנו אחר כך על חילול שבועתו יתירה בפניו כלומר בידיעתו אבל אין צריך לקחת רשות ממנו על ההתרה והוא מצוה מפי הש"י ולקצת דעות היא מעכבת וכן אמרו בפי' יותר בש"ר שאמרו למדך תורה דרך ארץ שהנשבע בפני חבירו לא יתירנו אלא בפניו שכן אתה מוצא במשה כו' הרי שלא אמרו אלא הנשבע בפני חבירו כלומר אעפ"י שלא נשבע לחבירו אלא בדבר שאין השבועה מגיע לחבירו אלא שנשבע בפניו מעניין אחר אפ"ה לא יתירנו אלא בפניו כמו שהיה כן

העניין גבי משה אף על פי שיתרו לא השביעהו כדי שלא יחשדהו אחר כך אם יראה שלא יקיים אותה ומעתה יבאו דברי רש"י כפשוטן ולא יקשה כלום מפרק אלו נאמרין על דברי רש"י והפסוקים יהיו כולם על סדר נכון חוץ משני הפסוקים אלו ויקח משה את אשתו וגו' ויקח משה את מטה האלקים בידו וגו' והוצרך רש"י לומר כאן אין מוקדם ומאוחר מדוקדקים ולא קודם לכן:

פסוק כו

רש"י וירף המלאך ממנו אז הבינה שעל המילה בא להורגו כתב הרא"ם לא הבנתי מאמר הרב בזה כי אם כיון לומר שבעת שהיה בולעו מרגלו עד יריכו וחוזר ובלעו מראשו ועד אותו מקום לא הבינה שבא להורגו הלא חשבה שבא להורות לו שימול בנו בלבד וכשהרף ממנו אז הבינה שבא להורגו על שלא מל אותו איך הבינה במה שהרף ממנו שבא להורגו דלמא לא בא אלא להורות לו שימול את בנו וכיון שראה שלקחה וציפורה צור ותכרות את ערלת בנה מיד הרף ממנו והלך לו ועוד אחר שלא הבינה שבא להורגו אלא ממה שהרף ממנו למה אמרה טרם שהרף ממנו הורג אישי אתה לי ואם כן לומר שבעת שהיה בולעו מראשו עד יריכיו הבינה מיד שבא להורגו אבל לא ידעה למה וכראות שתכף שכרתה ערלת בנה מיד הרף ממנו אז הבינה שבעבור המילה בא להורגו למה אמרה על בנה קודם שהרף ממנו הורג אישי אתה לי והלא לא הבינה שבסבת מילת בא להורגו אלא אחר שהרף ממנו ועוד שהוא עצמו כתב שמהבליעה שהיה בולעו מראשו עד יריכיו הבינה שבשביל המילה הוא ולכן ותקח ציפורה צור וכו' עכ"ל ואני אומר שמעתי דברי רש"י ז"ל ואבינם וכולם דברי אלקים חיים הם וכן הוא פי' דבריו של רש"י ז"ל שהרי בתחלה כתב שהיה משה מסופק בדבר איזה מהם קודם אם המילה ושימתין ג' ימים לעכב השליחות כדי שלא לסכן הולד או השליחות למצרים קודם ולדחות המילה עד מצרים ובלי ספק בדברים אלו היה מתייעץ ונושא ונותן גם עם צפורה בתוך המלון ובתוך כך ויפגשהו ה' כלומר בא המלאך פתאום ובלעו מרגליו ועד יריכו וחוזר ובולעו מראשו ועד אותו מקום ואז הבינה מיד ציפורה שהמלאך הזה בא להרוג את משה בסבת המילה כלומר אמרה ודאי שלולי סבת המילה שנזדמנה לו למשה בדרך לא היה בא המלאך להורגו שהרי בשליחות המקום הלך אבל עדיין לא ידע מה היה אמתית טעם שלו הריגה זו שנתחייב בה בעלה אם בשביל שעיכב את המילה ולא מל מיד אעפ"י שהיה צריך להתעכב ג' ימים עוד בשליחותו למצרים או שמא היה חייב הריגה משום שעיכב בשליחות עם היותו במלון להתבונן איזה מהם יקדים המילה או השליחות ולא היה לו להתעכב במלון הואיל והיה בשליחות זה שתלה בו גאולת כל

ישראל אעפ"י שתדחה המילה בעבורו כי גם משה עדיין לא היה לו בזה הכרע איזה מהן עדיף או המילה שיש בה כרת או השליחות שתלוי בו גאולת כל ישראל אלא שבתוך כך בא המלאך פתאום ובלעו וטעם הבליעה היה גם כן בה הכרע על שתי הצדדין האחד כפשוטו כמו שהבינה ציפורה והשני שמא בא המלאך להורות לו מפני מה זה אתה מתעכב במלון ומתבונן איזה תקדים ומתוך כך אתה בא לעכב גאולת ישראל שיש לומר במה שבלעו מראשו עד יריכו ואחר כך מרגליו עד אותו המקום ובמילה לא נגע להזיקו היה בו סימן לך אתה לדרכך ודע שאין המילה ניזוקת בהתעכבך עד מצרי' וזה הרגישה ציפורה שעכ"פ סיבת הריגה זו שנתחייב בעלה באה לו בסיבת המילה אך לא ידעה מה טעם הריגה זו אם בשביל עיכוב המלה או בשביל עיכוב השליחות ע"י התבוננות והתייעצות ועיכוב במלון בסבת המילה בחשבו ועיונו אם המילה קודמת אם לא אלא שהיא בטוב דעתה ושכלה התבוננה והכריעה מצד עצמה בסברא חזקה שבשביל עיכוב המילה שהיא בכרת הוא נענש ולכך להצלת בעלה מהריגת ודאי ע"י מילה מסופקת ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי כלומר אמרה על בנה על כל פנים הורג אישי אתה כי עליך ובסיבתך בא לו ההריגה ההוא ומי יודע אולי ינצל על ידי מעשה המילה הזאת שהוא זמנה ואם משו' הסכנה שאחריה נדע מה לעשות כי לולא נולדת לא היה בא בעלי לסכנה גדולה כזאת אך עדיין לא ידעה בבירור אם כונה האמת בהכרתת ערלת בנה לומר בודאי שזו היתה הסיבה האמיתית מההריגה שעדיין לא היתה יודעת הכרעה ברורה וחלוטה כי יש לומר גם כן להפך שבסיבת עיכוב השליחות הוא והכרתת המילה לא תועיל לו להצילו מעונש עיכוב השליחות אך כשראתה שהרף ממנו אז אמרה חתן דמים ודאי למולת ובתחלה לא אמרה למולת כי עכשיו ראתה כי וודאי כונה האמת שעיכוב המילה היתה סבת ההריגה ולא דבר אחר וזה שפרש"י גבי וירף ממנו אז הבינה שעל המילה בא להורגו והתבונן בעומק דקדוק לשונו של רש"י שלמעלה אמר הבינה שבשביל המילה הוא וכאן אמר שעל המילה בא להורגו שודאי כן פירוש לשונו שבתחילה הבינה שבשביל המילה קרה לו עניין זה אבל לא ידעה ההריגה במה היתה או בשביל עיכוב המילה או בשביל עיכוב השליחות בסבת התבוננות ועיון במילה אבל כשהרף ממנו ראתה והבינה באמת שכונה דעת העליון וידעה בודאי שעיקר ההריגה היתה על המילה ודברים אלו דברי אלקים חיים ואחר שנתגלה לי זה אומר אני שמעכשיו גם התמיה שהתמיה הרב הזה הרא"ם ז"ל על דברי רש"י ז"ל בדיבור שקודם זה אין כאן שום מקום לתמיהתו וזה שהוא תמה על דברי רש"י שאמר בסמוך ומפני מה נענש שנתעסק במלון תחלה וז"ל תימא

דמהכא משמע שכוונתו היתה למול את בנו מיד אחר עסק המלון ואפ"ה נענש מפני שהקדים עסק המלון לעסק המילה ומרישא דברייתא דקתני ח"ו לא נתרשל אלא אמר אם אמול ואצא לדרך סכנה הוא לתינוק עד ג' ימים כו' משמע שהיתה כוונתו שלא למול אותו אלא אחר שיהי' במצרים וקשיא רישא מסיפא עכ"ל ואני אומר לפי מה שאמרתי בהבנת ציפורה בחטאו של משה אין כאן תימא כלל על דברי רש"י ז"ל כי דעתי לומר שמתחלה כשהיה משה מעיין ומתבונן בשכלו איזה מהם תקדים השליחות או המילה ומתוך העומק העיון מהתבוננות שלא היה יכול להכריעה בדעתו איזה תקדים נתעכב במלון ושהה בה זמן רב יותר מן השיעור כי לא נתבררה לו עדיין הכרעה אם לצאת לדרכו או לא ובמילה גם כן לא עסק ואולי בתוך כך צוה גם כן לתת מספוא לחמורו יותר מן הצורך או לפורקו והיה זה סיבה שהיו שתי המצות מעוכבת המילה והשליחות והיה ממ"נ חייב לעונש כי וודאי בעוד שהיה מסופק בדבר ולא ידע להכריע איזה מהם תקדים אין סברה לומר שיהא נענש עליו אבל בהתעכבו במלון ולשהות שם שלא לצורך המלון רק לעיין בדבר ושלא לעסוק לא במילה ולא בשליחו' זה וודאי יביאו לידי עונש כי היה לו ללכ' לדרכו ולעיין בדרך ואם יסכים בדעתו בהליכתו בדרך למול ימול אותו במלון אחרת ראשונ' הסמוכה לה כי כל היום הוא זמנה לא לשהות במלון ולישב בטל ולעכב שתי המצות המילה והשליחות ועל זה היה נענש ולשון תחלה שאמר רש"י לא תחלה למילה קאמר ושהיה דעתו אחר כך למול את בנו מיד כי עדיין לא היה לו הכרע על איזה מהם אלא תחלה לשניהם קאמר כלומר נתעסק במלון ולא עסק לא במילה ולא בשליחות:

בא"ד ואונקלוס תרגם דמים על דם המילה כתב הרא"ם וז"ל גם בזו אני נבוך שאם פי' אונקלוס בחתן דמים למולות הוא על דם המילה כמו שפירש הרב את דבריו אם כן זה שאמר אתחייב חתנא קטול מהיכא מפיק לה ועוד אם הוא על דם המילה תרי זימני חתן דמים למה לי וגם לפירוש רש"י שפיר תרווייהו על דמי ההריגה תרתי למה לי לכן עכ"ל שאין פי' אונקלוס בחתן דמים על דם המילה כמו שחשב רש"י ז"ל אלא בדמי ההריגה ואלולי דמא דמהולתא דקאמר אינו פירוש למולות כלומר היה חתני דמים פי' בן ההריגה לולי דם המולות אבל בחתן דמים אתה לי לא הוזכר אונקלוס קטול כמו שהזכיר פה אלא דם המילה משום דדמים דהתם בדמי מילה קמיירי ולא בדמי הריגה וזהו ההפרש שבין חתן דמים אתה לי ובין חתן דמים למולת אלא שמאמרו אתייהב חתנא לנא משמע שלולי זה אתחייב חתנא קטול והדר קושיא לדוכתא וצ"ע עכ"ל ואני אומר כי לפי שיחתי שכתבתי למעלה בהבנת ציפורה סבת ההריגה אין כאן מבוכה כלל

וגם לא קשה לפרש"י תרתי חתן דמים למה לי ואומר ראשונה כי לדברי רש"י לא קשיא מה שאמרה ציפורה שתי פעמים חתן דמים כי כבר כתבתי שהראשון אמרה סתם על בנה הורג אישי אתה לי כלומר בסיבתך כמעט נהרג אישי אבל עדיין לא ידעה באיזה חטא יהרג אם בסיבת עיכוב המילה עצמה או בסיבות עיכוב השליחות ע"י המילה ולכן בראשונה לא אמרה למולת כי לא ידעה בבירור שהמילה היא סבת ההריגה אבל אח"כ כשראתה שהרף ממנו אז החליטה דבריה ואמרה הרי נתברר לי כי חתני היה נרצח על דבר המילה שעיכב ולא על דבר אחר ומעכשיו על הדרך הזה יתפרשו גם כן דברי אונקלוס לפי פרש"י והכי יתפרשו כי חתן דמים הראשון שפירושו לפי שטת רש"י שלא ידעה ציפורה מה הוא החטא שנתחייב עליה בעלה הריגה אם עיכוב המילה או עיכוב השליחות תרגו' אונקלוס בדמא דמהולתא אתייהב חתנא לנא והוא בלשון שמא ואולי כמו שאפרש וזה כי לפי שדעתו שפי' דמים לעולם על דמי המילה קאי וחתן פירושו הוא אישי הוא מתרגם הפסוק כאלו כתיב דמים חתן אתה לי ותרגם בלשון שמא ואולי במסופקת והכי קאמרה אולי בשביל דמי המילה הללו ניתן לי אישי וזה אמרה אתה לי כלומר אתה שלי כלומר יש לו קיום אצלי בזכות זה וזהו פי' של אתה לי אתה שלי ונמשך לזה ואם לא היה דם המילה הזה לא היה לו קיום אצלי אלא הריגה או שמא דבר אחר גרם לו ההריגה כזאת והוא עיכוב השליחות למצרים ואעפ"י שלא הזכירה אותו בדברים היינו משום שדעתה היה נוטה לזה מאד שזאת היא סבת ההרוגה ר"ל דמי המילה ולא דבר אחר אעפ"י שעדיין לא ידעה בהחלט ובבירור ומה שלא אמרה הנמשך כן בפי' מפני שלא רצתה לפתוח פיה לשטן והזכירה הזכות ולא החוב וזהו פירושו של אונקלוס שתרגום בראשונה ואמרת בדמא דמהולתא הדין אתייהב חתנא לנא ופירושו שבלשון שמא ואולי אמרה כן ואח"כ כשראתה שהרף ממנו מיד אז גזרה בדעתה בבירור שעל דבר המילה היה כל חרון האף הגדול הזה שרצה להורגו אז אמרה חתן כלומר אישי במה שהוא אישי ונשאר אישי ושיש לו עוד קיום אצלי ולא נהרג הוא בשביל דמים למולת כלומר בשביל דמי המילה בודאי ולא בשביל ד"א וזהו שהזכירה כאן למולת ולא למעלה אעפ"י שגם למעלה פירושו לפי דעת אונקלוס דמי המילה וכוונתה לנמשך מזה והוא אבל אם לא היה דמי המילה בודאי כבר היה נהרג אישי אלא שלא רצתה להוציא הקללה מפיה אבל אונקלוס תרגם כאן העניין הנמשך מדבריה לא פי' המלות ותרגום בכן אמרת אלולי דמא דמהולתא הדין אתחייב חתנא קטול היוצא ונמשך מדברי ציפורה כל זה נ"ל הוא פי' של התרגום לפי דעת רש"י וכן משמע לשונו של רש"י שזה כוונתו

והוא מה שאמר ואונקלוס תרגום דמים על דם המילה משמע דס"ל שאין הפרש בין פירושו לפי' אונקלוס אלא פי' מלת דמים אבל בשאר פירוש העניין אין הפרש ביניהם:

פרק ה

פסוק טז

רש"י וחטאת עמך אלו היה נקוד פת"ח הייתי אומר שהוא דבוק כו' פי' אלו היה נקוד כולו פת"ח תחת החי"ת והטי"ת הייתי אומר שהוא דבוק כמו שנ' חטאת הקהל הוא ה"נ היינו מפרשים חטאת עמך הוא כלומר ורק דבר זה מהעניין שאנו צועקים אליך על הנוגשים המכים אותנו ואנו באין עבור זה לצעוק עליהם כנגדך היא החטא שעושה עמך ולא חטא אחר הוא ואתה אדונינו המלך תדין בינינו אם בדין מכים אותנו אם לאו וכאלו הם באים לצעוק על הנוגשים שהם מכים אותם שלא כדין שלא בציווי וידיעת המלך והיה לפי זה מלת חטאת שם התאר לתאר חטאם נגד פרעה להקטין אותה ולומר שהיא חטא קטנה ואין להם מן הדין להכות אותם מכה גדולה כזו א"נ הכי הוא פירושו כאלו אמרו לו לגלות ולהודיע לו דבר זה הוא החטא שעמך חוטאים בו ואתה אדונינו המלך בין וראה ודן אם החטא הזאת היא ראויה שיכו אותנו בעבורה אבל מ"מ יהיה חטאת שם התאר אבל עכשו שהוא נקוד כולו קמ"ץ שם דבר הוא וכך פירושו ודבר זה מביא חטא על עמך כו' פי' אבל עכשיו שהוא נקוד כולו קמ"ץ פירושו הוא שלא באו לצעוק על הנוגשים איך הכו אותם שלא כדין כי וודאי ידעו השוטרים שבציווי וידיעת המלך הכו אותם אלא שבאו לצעוק לפני המלך להתנצל כנגדו על חטאתם ושיסיר מהן המות הרע הזה שלא לצוות להכות אותם וה"פ בלשון התנצלות כלומר דבר זה שאנו מציעים לפניך להתנצלות והוא תבן אין נתן לעבדך וגו' הוא גורם שעמך הם חוטאים בחטא זה ואתה אדונינו המלך תשקול במאזני שכלך כי הכבדת עולך עלינו מאד ולא נוכל עמוד כי הוא דבר שאי אפשר לנו לעשות ומוכרחים אנו לחטוא בחטא הזה ולכן אנו מבקשים ממך תקל מעלינו עולך כן נ"ל פי' דעת רש"י וגם הרא"ם הבינו כן ולכך כתב מה שכתב אלא שקצר מאד ואלו היה הרג"א מעמיק ויורד לסוף דעתו של הרא"ם ז"ל לא היה כותב עליו מה שכתב וז"ל הרא"ם פי' דבריו בדרך זר ולא יתכן כלל עכ"ל כי וודאי דברי הרא"ם נכונים הם והנה סיים הרג"א דבריו וז"ל אבל דבר זה פשוט הוא ע"כ וכוונתו על מה שכתב הוא שם ואיני יודע על מה סמך להפשיט דבריו כל כך כי בעיני הם רחוקים מאד וז"ל פי' שאם היו כולו פת"ח אפשר לפרש על מעשה הנזכר דהיינו מה שאומרים כלו מעשיכם הוא חטאת של עמך דכיון שהוא סמוך אפשר לפרש אותו שם התאר אבל עכשיו שהוא קמ"ץ אין לפרש אותו רק בלשון הזה ודבר זה מביא חטאת על עמך ושוב

לא יתכן לפרש שם התאר שא"כ יהיה פירושו ודבר זה דהיינו מה שאומרים כלו וגו' מביא דבר שהוא חטאת לעמך וזה לא יתכן שאיך יאמר זה שדבר זה מביא דבר שהוא חטאת אבל כאשר נפרש שם דבר כמו חטא הוי שפיר כי דבר זה מביא חטא כי פי' חטא הוא חסרון כי על ידי זה שאומרים כלו מעשיכם יביא להם צער וחסרון וזה פשוט עכ"ל ועתה בין וראה כמה דחוקים דבריו מאד והוא חתם אותם בשני פעמים פשוט ואני פשיטות לא שמעתי כלומר ולא סבירא לי חדא כי הוא צריך לפרש מלת חטאת לשון חסרון ואם היה זה כוונת רש"י וודאי שהיה צריך לאומרו ולא להכחידו תחת לשונו אם היה צריך אותו לפירושו לפרש חטאת הוא לשון חסרון ועוד כי החליט דבריו לומר וז"ל וזה לא יתכן כי איך יאמר כי דבר זה מביא דבר שהוא חטאת כו' עכ"ל ואם חטא היא לשון חסרון גם חטאת בפת"ח יהיה מלשון זה ויהיה פירושו מחסר ומצער אותם כלומר ודבר זה מחסר עמך ומביא אותם לידי צער ולמה לא יתכן לומר לפי פירושו ודבר זה דהיינו מה שאומרים כלו כו' מביא דבר שהוא מחסר ומצער עמך ע"כ לומר שלא כיון רש"י זה מעולם רק מה שאמרתי הוא דבר הגון ומתיישב על הלשון:

פסוק יט

רש"י ויראו שוטרי בני ישראל את חביריהם הנרדים על ידם פי' ויהיה כינוי אותם שב על בני ישראל הסמוך כאלו כתיב ויראו שוטרי בני ישראל את בני ישראל ברע אע"ג שגם הם היו בני ישראל מ"מ הם היו נקראים שוטרים ואמרו בני ישראל הם קהל ישראל זולתם: סליק פרשת שמות. אתן לאל שבח עוז ותעצומות.

פרק ו

פסוק ב

רש"י וידבר אלקים וגו' דבר אתו משפט כו' כתב הרא"ם שאין אלקים בכל מקום אלא דיין עכ"ל והאריך שם מאד בדבר זה למה כתב זה רש"י כאן יותר מכמה אלקים הכתובים בתורה גם הרג"א האריך מאד כאן ואיני יודע מי הכריחם להאריך שלא לצורך וליכנס בכל זה כי משמע מדבריהם שאין דעת רש"י לפרש כאן אלא מלת אלקים שכתב כאן או מלת וידבר אבל אני אומר שאין זה כוונת רש"י כי נ"ל שק' לרש"י על הפסוק וידבר אלקים אל משה מה דבר אתו שהרי לא כתיב אחריו כלום ואין לומר זהו הדבור מה שכתב אחריו ויאמר אליו אני ה' וגו' דא"כ וידבר אלקים אל משה לאמר אני ה' היה לו לומר אלא ע"כ האי וידבר וגו' ענין בפני עצמו הוא ויאמר אליו אני ה' עניין אחר הוא וכמו שפרש"י בהדיא בתחלת פרשת אחרי מות שכתב גם כן כמו כאן וידבר ה' וגו' ואחר כך ויאמר ה' וגו' ששם מקשה ג"כ כמו בכאן שהיה לו לומר וידבר ה' אל משה אחרי מות

וגו' לאמר דבר אל אהרן אחיך וגו' הכא נמי מקשה כאן כן ושם פירשו לפי עניינו משל לשני רופאים כו' כלומר ושני עניינים הם כמו שיתבאר שם בע"ה וכן כאן פירושו גם כן לפי עניינו דשני עניינים הם ואמר כי אין וידבר אלקים אל משה שבכאן הוא כולו נושא המאמר כמו בשאר מקומות אלא מלת וידבר שבכאן הוא לבדו נושא המאמר ואלקים אל משה הוא נשוא המאמר וקאי הכל על הפסוק שלפניו בסיום פרש' שמות דכתיב ויאמר ה' אל משה עתה תראה וגו' וה"פ וידבר ר"ל אותו ה' האמור למעלה שדבר אתו דבר אתו גם כן משפט שזה פי' אלקים אל משה כאלו אמר וידבר אותו המדבר עמו שהוזכר למעלה שהוא ה' דבר המשפט אל משה כלומר התווכח עמו בדין על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות כו' כי כן מלת משפט יאמר על ג' דברים יאמר על הטענות ועל הפסק דין ועל תשלום הגמול כמו שפי' רש"י בפרשת ואתה תצוה גבי חשן ואח"כ אמר ומה הוא הויכוח והטענה שטען עמו ויאמר אליו אני ה' וגו' וכמו שפי' רש"י כל הפרשה על זה הויכוח כו' אבל לא ירד רש"י ז"ל לפרש כאן מלת אלקים או מלת וידבר שאם כן למה פירשו כאן יותר מבכל מקום שהוזכר כבר אלא דעת רש"י הוא כי גם אם היה כתוב כאן וידבר ה' אל משה וגו' או ויאמר ה' אל משה ויאמר אליו אני ה' וגו' גם כן היינו צריכין לפרש כן כיון שחזר לומר ויאמר אליו וגו' אלא שהפסוק כתב לשון הצודק הנופל על העניין שצריך כאן שהוא אלהים שפירושו כן לפעמים הויכוח שעל ידי הדיין לפעמים חיתוך הדין כמו מלת משפע וכן שם בפרשת אחרי מות גם כן הוא המשפט שמתוך קושיא זו שאמרנו יאמר רש"י שם שאין פסוק וידבר ה' אל משה וגו' עד וימותו הוא כולו נושא המאמר ומויאמר ה' אל משה אל יבא בכל עת וגו' הוא נשוא המאמר אלא שכל אחד ענין בפני עצמו הוא ומשל לשני רופאים כו' וכמו שיתבאר שם בעה"י באריכות וכן כתב הרא"ם בדיבור שאחר זה המתחיל על שהקשה לדבר ולומר כו' דוידבר אלקים אל משה ומאמר ויאמר אליו אני ה' שני עניינים הם אלא שפירשו באופן אחר ואשר כתב פה הרג"א ואמר שהרא"ם ס"ל שכל המקרא הזה וידבר אלקים אל משה עד אני ה' כולו הוא עניין אחד ומוארא אל אברהם וגו' הוא מלתא אחריתי לא דק בדברי הרא"ם שבהדיא כתב הרא"ם דויאמר אליו אני ה' הוא מלתא אחריתי כמו שכתבתי:

בא"ד על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות הקשה הרא"ם וז"ל משמע שהוא סובר שזאת הפרשה היא תשובה לעניין של מעלה שאמר משה למה הרעות ואם כן מהו זה שכתב בסוף דבריו ורבותינו דרשוהו לעניין של מעלה שאמר משה למה הרעות דמשמע שאין זה סברתו ועוד שמכלל דבריו בפי' הפרשה הזאת נראה שהוא סובר שבפרשה הזאת היא תשובה על למה זה שלחתני ולא על למה הרעות עכ"ל ועוד הקשה וז"ל תימא

דמהכא משמע דלמה זה שלחתני הוא שאלה ששאל לו לאיזה צורך שלחתני אחר שמאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך ולפיכך השיב לו לא לחינם שלחתיך כי אם לקיים כו' וזה סותר מה שפי' למעלה שהוא לשון קבילה שאמר קובל אני על ששלחתני בשליחות זה שיש בו תקלה שבזה לא יפול לומר לא לחנם שלחתיך מפני שנראה שמשה אמר לו למה זה שלחתני בחנם שלא לצורך ומשה לא אמר לו אלא למה זה שלחתני בשליחות כזה שבא תקלה על ידי גם לא יפול עליו כדי לקיים דברי לאבות כי עדיין הקבילה במקומה עומדת שהרי משה יודע היה שסופו להצילם כמו שאמר לו ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלוך ולא ביד חזקה רק שאשלח ידי והכתי אותו בכל נפלאותי ועם כל זה היה קובל מאחר שכוונתך היתה להרע להם על ידי שליחותי למה זה שלחתני בשליחות שתצא תקלה על ידי כי מאז באתי אל פרעה הרע לעם הזה עכ"ל ואני אומר שאם נרד לעיין בעומק דברי רש"י ז"ל אין כאן מקום לכל הקושיות הללו כי נ"ל מה שאמר רש"י דבר אתו משפט על שהקשה לדבר ולומר למה הרעות לעם הזה ויאמר אליו אני ה' נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפני ולא לחנם שלחתיך כו' כל זה אינו תשובה אלא למה שאמר משה למה הרעות לא לקבילה שקבל משה למה זה שלחתני אחר שבא תקלה על ידי וה"פ לפי דעת רש"י שמה שאמר משה למה הרעות הכי אמר ליה משה להקב"ה אחר שאני רואה שעל ידי השליחות ששלחת אותי היה הסיבה שהרע לעם הזה לא היה לך לשלוח כלל שום בן אדם לא אותי ולא איש אחר כי אעפ"י שידעתי שוודאי כוונתך הוא לגאול אותם כמו שאמרת וארד להצילו מיד מצרים וגו' היה לך לנגע את פרעה על ידי נגעים באופן שיבין שבאו לו אלו הנגעים בעבור שישלח את ישראל מארצו כמו שעשית לו במעשה שרה שעל ידי הנגעים שהבאתה עליו הבין שבעבור שרה היו או היה לך לשלוח אליו מלאך אלקים בחלום הלילה כמו שעשית גבי אבימלך ויאמר לו המלאך שלח את עמי ויעבדוני ואם היה מקשה את לבו היית יכול להכות אותו כל המכות שתרצה ואז לא היה לו מקום ופתחון פה להרע לישראל בשביל זה שהרי היה רואה שכל זה היה בלא ידיעתם ואם היית צריך אחר כך למנהיג שיוצא אותם להנהיגם גם במדבר היה לך למנות אחד עליהם אחר שיתרצה פרעה לשלוח אותם אבל ע"י השליחות של בשר ודם כמוני יש לו מקום לטעות ולומר שאין זה השליחות ממך אלא מישראל מחמת שנרפים הם והם השולחים אנשים מעצמם וע"י זה יש לו מקום לומר נרפים אתם נרפים כו' ויש לו פתחון פה לומר תבן לא ינתן לכם ותוכן לבנים תתנו וגו' ולהרע להם בכל מיני הרעות וכל זה כלל משה במה שאמר למה הרעות לעם הזה ר"ל ע"י השליחות של בשר ודם

הרעות ומה שאמר אח"כ למה זה שלחתני אינו אלא דרך קבילה בעלמא כלומר ואת"ל שרצונך על כל פנים לשלוח בן אדם קובל אני ששלחת אותי הואיל ובא תקלה על ידי ועכשיו בתשובה לפי האופן שאמרנו על מה שאמר למה הרעות ועשה עצמו כמו יועץ דבר אתו קשות ואמר לו אני ה' נאמן לשלם שכר כו' ולא לחנם שלחתיך ר"ל לא לחנם שלחתי בשר ודם כמותך ולא רציתי לשלוח נגעים או מלאך כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות כו' ואעפ"י שהקבילה שלך במקומה עומדת לא אכפת לי מטעם שמפרש ואזיל כל הפרשה עד לבסוף שאמר כי בברית בין הבתרים אמרתי לו וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי והכוונה הואיל ואמרתי שגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי כלומר שגם כל אותה האומה המעבידין בהם אייסר אותם בנגעים לא היה יכול להיות השליחות ע"י נגעים או ע"י מלאך לפרעה לבדו שאז אם היה מקשה את לבו לא היה הדין נותן לייסר ולהכות כל הגוי רק את פרעה לבדו לא כל הגוי כי הם לא ידעו ויהיו נספים בלא משפט כי לא היו מחוייבים להאמין לפרעה מה שאמר להם שבאו עליו נגעים או שנשלח לו מלאך שישלח את ישראל ובדין היו מקשין לבם ואין זה סברא לומר שינגע כל העם מקצה או לשלוח מלאכים לכולם להודיעם שישלחו ואם לא ישלחו יבא עליהם מכות זה אינו סברא אבל ע"י שליחות אנשים בשר ודם כמותך שהם יראו אתכם יוצאים ונכנסים בהיכל המלך ותדברו עמו בפני כל שריו וחכמיו ויועציו לשלח את ישראל ואין ספק שדבר זה יתפרסם לכל העם ואם אז יראו שהמלך יקשה את לבו ולא ישלח אותם והם לא ימחו בידו יתחייבו הם כמו שנתחייבו אנשי שכם שלא מיחו בידו לקחת את דינה וכ"ש אם אחר כך גם הם יעבידו בהם בפרך אפי' פעם אחת וודאי כולם יהיו חייבים כלייה ואוכל לקיים בכולם וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכל מה שמכאן עד דן אנכי ולא עד בכלל אינו טעם לשליחות בשר ודם אלא לסתם שליחות ואפי' היו נגעים או מלאך ומ"ש אחר כך לכן אמור לבני ישראל וגו' הוא טעם לשליחות בשר ודם ולא קאי אלא על ואזכור את בריתי שפירושו בריתי בין הבתרים שהוזכר באותו ברית וגם את הגוי וגו' כמו שכתבתי והרי לא תהיה כל הפרשה אלא תשובה למאמר למה הרעות וגו' ויתורצו השתי קושיות אחרונות והקבילה תהיה במקומה עומדת ולא חש לו להשיב עליה אלא שלפי זה אין כאן תשובה אלא למה שנמשך וכלל במאמר למה הרעות שהוא למה שהיה מתרעם על אופן השליחות כאלו היה יועצו של מלך לא על ההרעה בעצמה ועל ההרעה בעצמה לא היה מתרעם מפני שטבעי העניין כן נותן גבי כל מלך עריץ כזה כשמקניטין אותו שגם הוא עושה להכעיס ולהקניט כל מה שיוכל ושיעשה להם נס להצילם לא היה חושש משה רק היה מתרעם על תחלת תחבולת השליחות אבל רבותינו ז"ל אמרו שלא

חשש משה לתחבולת השליחות רק היה מתרעם שהיה לו לעשות להם נס להצילם אף על פי שטבע העניין כן נותן וזהו נקרא הרהור אחר מדותיו לכך אמר רש"י אחר כך ורבותינו דרשוהו לעניין של מעלה שאמר משה למה הרעות כו' כלומר אבל רבותינו לא דרשוהו למה שנמשך מן למה הרעות וגו' שהוא דרך עצה בעלמא אלא על מאמר של למה הרעות בעצמו שהוא לשון הרהור שמהרהר אחר מדותיו ית' כמו שאמר אחר כך בפי' והצל לא הצלת ואמר לו חבל על דאבדין כו':

בא"ד כי אם לקיים דברי שדברתי לאבות הראשונים כתב הרג"א וז"ל הוסיף הראשונים שזהו עיקר הנאמנות שהוא מקיים את דבריו מה שדיבר לאבות הראשונים בימים הקדמוני' והוא מקיים לבניהם אחריהם עכ"ל ונראה מדבריו שכתב זה ליסוד לבנות עליו מה שכתב אחר כך על מה שאמר רש"י בסמוך וארא אל האבות באל שדי וז"ל הוצרך להוסיף אל האבות לומר כי וארא מחובר למעלה שכתב אני ה' נאמן לשלם שכר טוב לקיים דברי לאבות הראשוני' וארא אל האבות אל אברהם וגו' ור"ל אני ה' נאמן לקיים הבטחה לאבות הראשונים וארא אל אותן האבות כו' עד והנה להכרח גדול הוצרך רש"י להוסיף האבות לעשות דיבור אחד והרא"ם פירוש פירש משובש ללא צורך עכ"ל ואני אומר כי בנפילת היסוד יפול הבניין כי מה שכתב שזהו עיקר הנאמנות מהשמקיים לבנים מה שהבטיח לאבות הראשונים אין לו טעם כי כיון ששמו ה' מפני שהוא נאמן כו' לגבי דידיה ית' אין חילוק בין הבטחת האבות להבטחת הבנים וזה מבואר ועוד לפי דבריו העיקר חסר בדברי רש"י גבי וארא אל האבות שהרי עיקר כוונתו לפי דבריו האבות הראשונים שאמר למעלה וא"כ למה חסר רש"י מלת הראשונים גבי וארא אל האבות אל האבות הראשונים מבעי ליה ועוד לא תיקן הרג"א כלום מה שמקשין על רש"י שהיה לו לעשות דבור מיוחד אל אברהם יצחק ויעקב האבות ולדבריו כ"ש שיקשה זה שהיה לו לרש"י לומר וארא אל אברהם ואל יצחק ואל יעקב הם האבות הראשונים ואם כן אתה רואה שהוא רוצה לשבש דברי הרא"ם ז"ל האמתיים בדברים שאינם נכונים על כן אני אומר כי ודאי דברי הרא"ם האחרונים והם מה שאמר שהרב רצה לקצר הלשון ואמר במקום וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב וארא אל האבות וכוונתו בזה אינו רק לפרש מלת וארא כו' עכ"ל הם דברים כנים ואמתיים ופשיטא שדעת רש"י כן היה וכל המפרש בעניין אחר הרי הוא משבש ומהפך דברי אלקים חיים:

פסוק ה

רש"י וגם אני וגו' ואזכור אותו הברית כי בברית בין הבתרים כו' כתב הרג"א מה שהוסיף כי בברית בין הבתרי' כו' ר"ל ולא אמר ואזכור הברית של נתינת הארץ מפני שנתינת

הארץ לא היה מתחייב מן הצעקה שהיו צועקים מתחת סבלות מצרים שבלתי ספק לא היו מבקשים רק על שלא יהיה להם שיעבוד ואיך יהיה נזכר נתינת הארץ ע"י צעקה זאת ומה שאמר הרא"ם אע"ג שלא היה הברית רק על נתינת הארץ מ"מ כאשר בא ליתן להם הארץ לא יתכן מזולת זה שיצאו מארץ מצרים לא דק שלא יתכן לפרש ואזכור את בריתי הוא נתינת הארץ בשביל הצעקה שהם לא צעקו על נתינת הארץ עכ"ל ואיני יודע על מה סמך הרב הזה שהחליט כל כך את דבריו שאין להם יסוד וזה דברים אמתיים של הרא"ם ז"ל כי מה שאמר הוא והתמיה ואיך יהיה נזכר נתינת הארץ ע"י צעקה זאת תמיהני עליו למה לא יהיה נזכר נתינת הארץ ע"י צעקה זאת כי מתוך שצעקו על סבלות מצרים שלא יהיו משועבדים תחתם אמר הש"י כששמע צעקתם מה אעשה להם אם אוציאם מתחת סבלות מצרים ואמסרם ביד אומה אחרת שמא גם אותה אומה יעבודו בהם בפרך ויענו אותם אלא ע"כ צריך אני לתת להם ארץ בפני עצמם ולהמליך עליהם מלך או שופט או מנהיג כדי שלא יהיו משועבדים תחת סבלות שום אומה ולשון ואיך יהיה סבה גדולה מזו לזכור נתינת הארץ ואם כן מה הוצרך רש"י להזכי' כאן ברית בין הבתרים לא היה לו להזכיר רק ברית של נתינת הארץ שהוא מה שנא' בפ' מילה אני אל שדי וגו' ונתתי לך ולזרעיך וגו' אלא עכ"ל הוכחת רש"י שמביא ברית בין הבתרים הוא מה שאמר פה בזרוע נטויה ובשפטים גדולים שזהו פי' של דן אנכי ואין לומר שמא כן הוא כוונת רש"י במה שהזכיר ברית בין הבתרים שר"ל והוצאתי ובברית בין הבתרים כתיב ואחרי כן יצאו וגו' שהרי לא הביא רש"י רק דן אנכי ולא סוף הפסוק של ואחרי כן יצאו וגו' ולא רצה רש"י להוציא זה מוהוצאתי דואזכור את בריתי דמיירי בברית בין הבתרים דכתיב בין הבתרים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול דס"ל לרש"י דנתינת הארץ והוצאת ממצרים חדא עניינה שהרי מן הנתינה מתחייב ההוצאה כי אי אפשר נתינת הארץ ויהיה תחת סבלות מצרים והלכך אי לאו דסמך רש"י על פסוק בזרוע נטויה ובשפטים גדולים לא היה מזכיר רש"י ברית בין הבתרים רק ברית דלתינת הארץ דנתינה והוצאה חדא מלתא היא ס"ל ואם הי' הרב האריה מעיין ומדקדק בדברי הרא"ם ז"ל והיה יורד לסוף דעתו כאשר ביארתים לא היה אומר שלא דק כי ודאי צדקו כל דברי הרא"ם בזה ודקדק דקדוק יפה אמתי וישר:

פסוק ט

רש"י ורבותינו דרשוהו לעניין של מעלה שאמר משה למה הרעות כו' עד ואין המדרש מתיישב אחר המקרא מפני כמה דברים אחת שלא נאמר שמי ה' לא שאלו לי וא"ת לא הודיעם שכך שמו כו' עכ"ל נ"ל דה"פ וא"ת לא הודיעם שכך שמו פי' וממילא שמעינן

שלא שאלו שאם שאלו ודאי היה מודיעם כי למה לא ידיעם אם ישאלו וע"י שלא הודיעם ש"מ שלא שאלו ועל זה אמר רש"י הרי תחלה כו' נאמר אני ה' כו' הרי שהודיעם בלא שאלה וא"כ היתה עיקר התוכחה שלא שאלו והדרא קשי' לדוכתה שהיה לו לומר ושמי ה' לא שאלו לי זהו כוונתו של רש"י ונ"ל להמליץ בעד רבותינו ז"ל דשפיר קאמרו וה"פ מדכתיב ושמי ה' לא נודעתי שהוא לשון נפעל ע"י אחרים ולא כתיב הודעתי שהוא לשון פועל הוי כמו דכתיב לא שאלו לי כלו' וידיעת שמי לא נפעל להם בידיע על ידי שאלתם שאם אתה שואל לראובן מה שמך וראובן אומר לך ראובן הוא שמי הרי ניכר לך שם ראובן ע"י שאלתך והרי אתה הפועל וראובן הוא הנפעל אבל אם ראובן מודיע שמו לאחד בלתי שאלה הרי הוא פועל הידיעה לא על ידי שאלה ה"נ אם היה כתוב לא הודעתי להם היה מקום לקושיית רש"י על רז"ל אבל כיון דכתיב לא נודעתי להם יבואו דברי רז"ל על נכון ושפיר מתיישב אחר המקרא אלא שרש"י ז"ל לא נתקררה דעתו בזה מפני שהוא נפעל קל שהוא נופל ג"כ על הפועל עצמו אפי' בלא ע"י אחרים כמו ועמשא לא נשמר ולכך ס"ל שאם כדברי רז"ל הל"ל לשון פועל כבד שלא נזכר שם פועלו אבל מ"מ אין זו סתירה כל כך לדברי רז"ל כך נ"ל:

פסוק יב

רש"י ואיך ישמעני פרעה זה אחד מעשרה ק"ו שבתורה מה שפי' רש"י פי' של ערל שפתים קודם ואיך ישמעני פרעה נראה דס"ל שעיקר הק"ו הוא ממאמר ערל שפתים כמשמעו פשטו של קרא וכמו שאמר בפי' בפרשה שאחר זו ויאמר משה וגו' הן אני ערל שפתים וגו' שהיא האמירה הזאת וה"ק מה ישראל שאני מדבר עמהם בלשונם המורגל להם מנעוריהם שהוא לשון הקדש לא שמעו אלי מחמת ערל שפתים שלי כי לא הבינוהו במרוצה בעלמא ממני מחמת שאני ערל שפתים פרעה שאני מדבר עמו בלשון שאינו לשונו שאעפ"י שמבין בלשון הקדש מ"מ אינו רגיל בו כי אינו לשונו שמגודל בו ק"ו שלא ישמע אלי כי לא יבין במהרה מחמת ערלת שפתים שלי ועל ק"ו זה ליכא שום פירכא דאיך שייך למפרך פרכא על דבר שהוא טבעיי והטבע כך נותן ומה שאמר הכתוב ולא שמעו אל משה מקצר רוח ה"פ כי אם לא היה קצר רוח ועבודה קשה היו מתבוננים בינה ונוטים אוזן לשמוע על דבריו יותר ומדברים עמו דרך קריצה ורמיזה עד שיבינוהו שכיון שהיה להם לנשוא לו פנים פשיטא שלא היו מבזים דבריו והיו מתבוננים בהם אלא שהקצר רוח והעבודה קשה גרמו שלא יכלו לעשות זה או לא רצו כי לא קבלו תנחומי' מדברים שלא הבינו מ"מ הרגיש משה בזה בעצמו שערלת שפתיו גורמי' שאין דבריו מובנים לשניהם לבני אדם המורגלים ושאינם מורגלים בו כשדיבר

במהרה בהרגיל הלשון עד שיטו אזנם ויתבוננו בהם בינה לישא וליתן עמו עד שיבינוהו וא"כ פרעה שהוא מלך ואין מדרכו לישא וליתן ולהטות אוזן לשום אדם שידבר עמו איך ישמעני ויבין אותי מדיבורי בלעגי שפה המורגל לי בלא משא ומתן עמדי כי צריך אני אחר שיטעימנו וימליצו באזניו וזהו ק"ו שאין עליו פירכא כמו כל הק"ו שבתורה וע"ז השיב לו הש"י אתה תדבר וגו' ואהרן יטעימנו כו' כמו שפרש"י שם ואין להקשות מניין לנו לומר שמשה דבר עם פרעה בלשון הקדש שמא בלשון מצרית דבר עמו דהא כתיב בשליחות זה בתחלתו ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל ואומר אליך שלח וגומר ובקיום שליחותם כתיב ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ה' אלקי ישראל שלח וגומר וכל מקום שנאמר כה פירושו בלשון הזה כמו שפירש רש"י בפרשת יתרו גבי כה תאמר לבית ישראל וכבר ידעת גם כן מה שדרשו רבותינו זכרונם לברכה גבי כה תברכו וגו' כה בלשון הקדש כו' הכא נמי הכי פירש כה בלשון הזה שאני מדבר עמך תדבר אל פרעה וזה שאין ספק שדיבר הש"י עם משה בלשון הקדש ואם פרעה זה הוא פרעה הראשון כבר ידעת שלמד לשון הקדש מיוסף כמו שפרש"י בפרשת ויחי ואם הוא פרעה אחר כבר ידעת מאמרם ז"ל שאין ממנין מלך במצרים עד שיוכל לדבר בכל שבעים לשון אבל זה אין ספק שאי אפשר שיכול לדבר במרוצה בכל הלשונות כמו בעל אותו הלשון ומעכשיו יהיה פי' הן בני ישראל לא שמעו אלי כמשמעו לא הבינו אלי כמו אל עם אשר לא תשמע לשונו שפירושו לא תבין וכן והם לא ידעו כי שומע יוסף וגו' שפירושו הבין יוסף וכן איך ישמעני פרעה פירושו איך יבין אותי ואני ערל שפתים וכן הוא אומר בפי' בפרשת שנייה הן אני ערל שפתים ואיך ישמע אלי פרעה שע"כ פירושו ואיך יבין והיא היא האמירה הזו ועוד אומר אני אפי' את"ל שמשה דבר עם פרעה בפני שריו ועבדיו בלשונו בלשון מצרים הק"ו הוא ק"ו טוב וגמור וה"ק הן בני ישראל שאני מדבר עמהם בלשוני ובלשונם שכולנו מורגלים בו והוא לשון הקדש דודאי משה היה מורגל בו כמוהם ואפ"ה אינם מבינים אותי מפני שאני עלג מחמת ערלת שפתים פרעה שאני מדבר עמו מצרית והוא לשון שאין אני מורגל בו כמוהו וגם ערל שפתים אני וצריך הוא ושריו להתיישב מאד על דברי עד שיבינם והוא מלך ואין דרכו בכך להתבונן ולהתיישב אפי' בדברי מי שמדבר לפניו בלשון שהוא מורגל וכ"ש מי שהוא עלג וערל שפתים ק"ו שלא יבין אותי כשאני מדבר לפניו הואיל ואני ערל שפתים ומה שפירשו הרא"ם והסכים הרג"א שהק"ו הוא מכח טובה ורעה כלומר שלישראל הוא מדבר טובתם ולא יקבלו איך יקבל אותם פרעה שמדבר עמו לרעתו וצריכין ליכנס במדות האמורין בקלין וחמורין ולעשות עניין קוצר רוח פירכא כתובה יעויין בדבריהם

אינו נראה בעיני כלל שכל אלו הדברים אינם אלא על דרך החריפות שהרי לא הוזכרו בפסוק ואיך יעשה מן התורה כך ק"ו פשוט והתורה לא למלאכי השרת נתנה וקולות וחומרות ערל שפתים כתובה בפי' משמעות הכתובים בהדיא שזהו ק"ו של משה ולא דבר אחר וגם זה לעד לדברי שהרי השיב לו הש"י מיד על טענת ק"ו זה ואמר וידבר ה' אל משה ואל אהרן וגו' ופרש"י לפי שאמר משה אני ערל שפתים צרף לו הקב"ה את אהרן להיות לו לפה ולמליץ ועל הק"ו שלהם לא השיב כלום רק סמך על המבין המדות של ק"ו לפי דבריהם וזה דוחק נ"ל:

פרק ז

פסוק יד

רש"י כבד תרגומו יקיר ולא אתיקר מפני שהוא שם דבר כמו כי כבד ממך הדבר כתב הרא"ם וז"ל לא ידעתי מי הגיד לו למתרגם שהוא שם ולא פועל עבר מגזירת פעל כמו ויהי כי זקן יצחק כו' עכ"ל והרג"א כאלו רצה לתרצו אמר וז"ל ומה שמכריח את התרגום לפרשו שם דבר ולא פעל עבר שאין לומר שכבר לב פרעה כבד מאין לשלח את העם ולכך לך אל פרעה דשמא אע"ג שכבר היה חזק לב פרעה עתה אינו חזק עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר כי לא דבר נכונה כי אדרבה היא הנותנת כי זאת היא הטענה שבשבילה אמר הרא"ם לא ידעתי מי הגיד לו למתרגם כו' שהרי כבר אמרנו שאף על פי שגלוי וידוע לפניו ית' שאין נחת רוח באומות כו' אף על פי כן לא רצה להקשות לבו בחמש מכות הראשונות וע"כ טעמא אינו אלא כדי לצאת ידי הבריות שלא יהרהרו אחריו ורצה להודיע בה' מכות הראשונות שכן הוא האמת שלא יתן לב לשוב וכיון שכן עכ"ל שכל מה שעשה הש"י בחמשה ראשונות הוצרך לעשות כדרכן של בני אדם שיאמרו שמא כבד לבו או שמא אינו כבד אף עלפי שהכל גלוי וידוע לפניו ית' ולפיכך אמר הרא"ם על המתרגם לא ידעתי מי הגיד לו למתרגם שהוא שם ולא פועל עבר ור"ל ושמא ה"פ וכך אמר לו הש"י למשה הנה כבר ראית שהיה כבד לב פרעה ומאן לשלח את העם מפני שכבר חזק לבו לפיכך כדי שלא יאמרו הבריות אף על פי שכבר היה חזק לבו שמא עכשיו הרך לבבו ויעשה תשובה וישלח לפיכך אינני רוצה להביא עליו מכת הדם בלא התראה אלא לך אל פרעה וגו' והתרה בו ואם עכשיו ירך לבבו ודאי יאמר אשלח את העם ולא אצטרך להביא עליו מכת הדם ואם עודנו חזק לבו איהו דאפסיד אנפשיה וידעו הכל שעודנו מתריס כנגדי ומן הדין אביא עליו מכת הדם ואם כן תמיהת הרא"ם ז"ל על המתרגם במקומה עומדת והרג"א לא דק:

פרק ח

פסוק טו

רש"י ולא שמע אליהם כאשר דבר ה' ולא ישמע אליכם פרעה הוצרך רש"י לפרשו פה שנית אף על פי שכבר פירשו למעלה (בפ' י"א) שלא נטעה לומר דכאשר דבר ה' קאי על ויחזק לב פרעה מפני שכבר פי' דבחמש ראשונות לא החזיק הש"י את לבו אלא הוא מעצמו וכן משמע לשון ויחזק שהוא קל מדלא כתיב ויחזק בפת"ח תחת החי"ת:

פסוק יז

רש"י את הערוב ויש טעם באגדה כו' מה שאומר רש"י זה בכאן יותר מבכל המכות משום שק' לו כיון שאין הכוונה רק להורגם למה הטריח הערוב עליהם ולא הביא עליהם מיד דבר גדול מאד שימותו בפעם אחת כמו שעשה בחיל של סנחרב ובפרט שראינו שרצונו להביא עליהם מיד אחר זו המכה לכך אמר שיש טעם בדבר כו':

פרק ט

פסוק ב

רש"י מחזיק בם אוחז בם לא מחזיק ידיהם דאם כן מחזיק אותם מבעי ליה:

פסוק ח

רש"י וזרקו משה וכל דבר הנזרק בכח אינו נזרק אלא ביד אחת פירוש כל דבר הנזרק הוא בכח שכן משמע לשון זריקה וכל דבר הנזרק בכח אינו נזרק כו' וכאלו אמר ואינו נזרק כו':

פסוק יד

רש"י את כל מגפותי למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות פי' האמתי הוא מכות בכורות בפת"ח תחת הבי"ת והוי"ו בשור"ק מלשון ביכור כמו שפי' הרא"ם בשם ר"ת דאם לא כן מכת בכורות ממש מאן דכר שמיה ואשר הקשה הרג"א שהרי מכות בכורות ממש היא הקשה שבכולם כמו שפרש"י לעיל בפרשת שמות ואיך נאמר שמכת הברד שקולה כנגד כל המכות ויהיו דבריו סותרין זו את זו ועוד איך יתכן שיהיה מביא עליו מכה שהיא שקולה כנגד כל המכות ולא יניח אותם לצאת דבר זה לא יתכן עכ"ל אומר אני שאין כאן קושיא כלל דמי יימר לן שפי' שקולה כנגד כל המכות ר"ל כנגד כל הי' מכות אפי' כנגד מכות בכורות ממש שעתידה להיות אחרונה אין הפי' כן אלא שקולה כנגד כל המכות ר"ל כנגד כל המכות שעברו מתחלה וע"כ ואם כן אין קושייתו קושיא:

פסוק יח

רש"י כעת מחר כעת הזאת למחר כו' פי' מדכתיב כעת בקמ"ץ תחת הכ"ף הוא כמו כהעת שכן דרך כולם בראש התיבה והיינו פירושו כעת הזאת כו':

סליק פרשת וארא. בעזרת עוטה אורה.

פרק י

פסוק א

רש"י שתי שימי שאשית אני ע"כ פי' מתחלה פי' דשתי לשון שימה הוא ולא לשון יסוד כמו שפי' הרא"ם אבל מה שפי הרא"ם דמה שאמר רש"י שאשית אני רצה לפרש היו"ד שפירושו אני נ"ל שבזה לא דבר נכונה דדבר פשוט הוא שמורה על אני והפועל ולא היה צריך לפרש לכך אומר אני שכוונת רש"י לפרש מלת שתי שהוא מקור ויכולין לטעות בו ולפרש אותו שמורה על העבר כלומר והכי פירושו דקרא כבר הכבדתי לבו של פרעה למען ששמתי כבר אותותי אלה ששמתי כבר בקרבו ומכאן ואילך בא והתרה בו שיניחם בלא שימת עוד אותות ומופתים בקרבו וזה אינו אמת שהרי מצינו שגם מכאן ואילך עשה אותות ומופתים בקרבו לכך הוצרך לפרש דהמקור של שיתימורה על העתיד והוא שאשית אני וסיים דבריו באני ולא הספיק לו באלף האי"תן שהוסיף במלת אשית מפני היו"ד שבסוכו ולא כדי לפרשה דפשוט הוא נ"ל:

פסוק כא

רש"י וימש חשך ויחשיך עליהם חשך יותר מחשכו של לילה וחשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד עכ"ל רש"י יען כי ראיתי שמתוך הוי"ו הנכתבת בספרים בטעות בתחלת מלת וחשך של לילה כו' גמגמו עוד בפי' העניין ונאמרו בו כמה שיבושים על כן אבאר דעת רש"י בכאן ופירושו בביאור רחב מבואר בלי גמגום וראשונה אני אומר דהוי"ו הזאת טעות הוא שנפל בספרים והכי יהיה פירושו של רש"י בלי שום גמגום הלא מובן מתוך דברי רש"י דס"ל דוימש לשון ויחשיך הוא לכך פי' מתחלה המלה העניין של וימש חשך ואומר מה שאמר הכתוב וימש חשך פירושו הוא כאלו אמר ויחשיך עליהם חשך והוסיף מלת עליהם דבלא עליהם אינו מובן מה ר"ל ויחשיך חשך לפי שמשמעות לשון זה הוא החשך מצד שהוא חשך במקומו יחשיך וזהו פשיטא הוא שהחשך במקום שהוא הוא מחשיך ומה מכה היא זו לכך אמר עליהם כלומר פירושו הוא החשך שעליהם רצה לומר על המצרים הוא יחשיך ולפי שפי' חשך שעליהם ע"כ פירושו חשך הרגיל להיות עליהם תמיד דהיינו חשך של כל לילה ולילה וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דדבר זה פשיטא הוא שהחשך של הלילה הוא מחשיך בכל לילה באותו מקום ששם הלילה לכך הוסיף לומר יותר מחשכו של לילה כלומר שיהיה עכשיו חשך הלילה חשוך יותר

מחשכו הרגיל להיות בכל לילה וזהו שהוסיף ביאור מיד ואומר חשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד והוא כאילו אמר כלומר חשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד כי ביום בעוד החמה על הארץ היתה החמה קצת מצליל אותו חשך של המכה אבל בלילה היה החושך חשוך מאד יותר וס"ל לרש"י ז"ל דחשך הראשון דגבי ויהי חשך פירושו חשך של המכה וחשך השני דגבי וימש חשך פירושו חשך של לילה והכי יהיה פי' דקרא ויהי מכת החשך על ארץ מצרים והוא יתחיל ביום שכן כל המכות התחילות ביום כמובן בכמה פסוקים חוץ ממכת בכורות ואותו החשך הוא יאמיש ויחשיך גם חשכו של לילה כלומר גם לעת הערב כשיגיע זמן הלילה ויהיה בלאו הכי חשך יבא עליו גם זה החשך של המכה על אותו החשך של הלילה ויחשכנו מאד וא"כ יהיה פי' של וימש חשך אחר שתתחיל חשך המכה ביום וכשתגיע אחריו הלילה יחשיך חשכת הלילה יותר משהיה רגיל בשאר הלילות ותבא וי"ו של וימש כפשוטה וכסדר שהיה אבל לפי דעת התרגום שפי' וימש לשון לא ימוש ותרגום ויהי חשוכא על ארעא דמצרים בתר דיעדי קבל ליליא וש"מ דס"ל ג"כ כדעת רש"י בזה דחשך הראשון נאמר על חשך המכה וחשך השני נאמר על חשך הלילה אלא דס"ל שהלילה שבכאן פירושו הלילה שקודם התחלת המכה וס"ל שמיד אחר שתסיר חשכת אותו הלילה תתחיל חשכת המכה עלזה אומר רש"י בסמוך אבל אין הדיבור מיושב על הוי"ו של וימש לפי שהוא כתוב אחר ויהי חשך ור"ל שאם כדברי התרגום הל"ל וימש חשך ויהי חשך

פסוק כב

רש"י שלשת ימים שלוש של ימים כתב הרא"ם וז"ל פי' מפני שהתי"ו של מלת שלשת מורה על הסמיכות כי בבלתי סמיכות יאמר שלשה ובסמיכות ישוב הה"א לתי"ו כמשפט הוצרך להודיע טעם הסמיכות בזה ואמר שלוש של ימים ר"ל שהשילוש הזה היה שילוש של ימים לא שילוש של חדשים או שנים כו' עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר כי עדיין נאמר מה טעם של הסמיכות בזה ואם היה כותב שלשה ימים כמנהגו וכי לא הוה ידעינן שפירושו הוא שלשה ימים לא חדשים ולא שנים שהרי היה כתוב בפי' ימים והרג"א חשב ליישבו אבל בדוחק ואין דבריו נכונים כלל שאין שם חילוק בין שלשה ימים לשלשת ימים בעניין המספר אבל אני אומר שכל זה הוא חיזוק וראייה והוכחה גמורה למה שאמרתי בפי' וימש חשך כי מפני דס"ל לרש"י ז"ל שהמכה לא התחילה מיד בבוקר אחר שהוסרה חשכת הלילה כדעת התרגום אלא התחילה ביום בשתים או שלשה שעות ביום על זה מביא ראייה מלשון שלשת שפירושו שלוש של ימים ויש הפרש בין לשון זה ללשון שלשה ימים דשלשה ימים היה פירושו שלשה שלמים מעת

לעת בלי הפסק אבל שלשת ימים פירושו שילוש של ימים כלומר שילוש ימים אבל לא שלמים רק חסרים איזה שעות כגון שהתחיל שתים ושלשה שעות על יום א' ונמשך עד סוף יום ג' וזהו שילוש של ימים ולא שלשה ימים שלמים וכמו שפרש"י ז"ל על כמשלש חדשים רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם על זה הדרך יהיה פי' של שלשת ימים בימים וכן הוא פי' של ויאסף אותם אל משמר שלשת ימים שהרי לא הניחם במשמר שלשה ימים שלמים והעד ויאמר אליהם ביום השלישי זאת עשו וגו' משמע שבאותו פעם מיד הוציאם מן המשמר בו ביום וגם תחלת אסיפתם למשמר בלי ספק לא היתה מיד בבוקר כעלות השחר שאין זה משמע וכן אסתר שאמרה ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים וגו' ולא היו ימים שלמים שהרי הספרים נכתבו בי"ג בניסן דכתיב ויקראו סופרי המלך וגו' בי"ג בו ובלילה של אחריו ליל י"ד בא בעל החלום והגיד למרדכי כל אשר נעשה ולמחר ביום י"ד קרע בגדיו ויצא בתוך העיר כו' והוגד לאסתר וגו' ואז שלחה אליו צומו עלי וגו' ופרש"י גבי ויעבור מרדכי שהתענה יום י"ד בניסן וט"ו וי"ו כו' והרי ביום י"ד לא התחילו להתענות בבוקר מיד עד שצותה אסתר ובלי ספק שזהו היה שנים או שלשה שעות על היום לפי משמעות העניין והרבה מישראל שכבר אכלו בבוקר ואין כאן שלשה ימים שלמים וכן נ"ל בכל מקום שנאמר שבעת ימים ה"פ שבעת ימים ולא שבעה ימים שלמים כגון שבעת ימים תאכל מצות אין הדרך לאכול כל השבעה ימים בלי הפסק אלא בתוך אלו השבעה ימים אוכלין מצות כשרוצין לאכול וכן בסוכות תשבו שבעת ימים ר"ל שבעת של ימים ולא שבעה ימים שלמים שהרי נכנסין ויוצאין מן הסוכה לפעמים נ"ל:

בא"ד ולמה הביא עליהם חשך כו' מה שמקשה זה רש"י כאן יותר מבכל המכות משום שהיתה חלוקה לשנים יותר מבשאר מכות צריך לתת שני טעמים הא' שלא יראו המצרים במפלתם ולפי טעם זה היה די בחשך אפלה והשני שיראו את כליהם לא היה די באפילה כי היה יכולין לשמור חדריהם אפי' באפילה היו יכולין ללכת הנה והנה והיו שומעי' ישראל נכנסים לכך הוצרך חשך מוכפל שאף על פי ששמעו את ישראל נכנס לא היו יכולין למחות כי יושב אין יכול לעמוד כו' א"נ כיון שהיה חשך כל כך עב ומוכפל היה סותם גם כן אזניהם מלשמוע ולא שמעו ולא ראו כשהיה הישראל נכנס בחדריהם וחפשו:

פרק יא

פסוק ד

רש"י כחצות הלילה בהחלק הלילה כו' שאין חצות שם דבר של חצי עכ"ל הרא"ם אמר וז"ל לא שיהיה כחצות שם כמו חצות לילה אקום מפני שאז הכ"ף שבו מתפרש כ"ף הדמיון כמו הלא דברי כאש וכפטיש יפוצץ סלע או כ"ף השעור כמו כעשרת הימים כאיפה שעורים ושניהם בלתי נכונים מפני שאם תתפרש כ"ף השיעור יחוייב שיהיה הדבר מסופק ואי אפשר לומר זה בדברי השם משום דמי איכא ספיקא קמי שמיא ואם תתפרש כ"ף הדמיון יתחייב שתהיה השעה שדבר למשה באורתא דתליסר נגהי ארביסר כו' עכ"ל והנה באמת בדמיון דבר נכונה אבל בשיעור לא ידעתי מאי קאמר שאם פשט העניין כן הוא בכל מקום שתבא כ"ף השיעור יחוייב שיהיה הדבר מסופק אם כן מי יכריח את רש"י לומר שהספק שאמרו בו רז"ל שמא יטעו כו' הוא דרך דרש ואין זה פשוטו מנ"ל לרש"י ז"ל שכיון שמצינו חצות לילה אקום שהוא שם שמא חצות דהכא הוא ג"כ שם והכ"ף היא כ"ף השיעור והספק הוא ספק שאמרו בו חז"ל שמא יטעו כו' ועוד אותן הכפי"ן השיעור עצמן שהביא כעשרת הימים כאיפה שעורים מאן יימר לי' דמסופקין הן ואינו כן כי אף על פי שפירושו הוא מעט כמות או מעט יותר היינו משום שהלשון סובל כן אבל המדבר בעצמו שאמר כעשרת הימים כאיפה שעורים הוא ידע בודאי האמת מה שהיה מעט פחות מעשרת ימים או מאיפה או מעט יותר אלא שלא חש לכתוב אותו מעט שכן דרך המדברים וא"כ מנ"ל לרש"י לומר לפי דבריו שאינו שם על כן אני אומר כי ודאי דברי רש"י הם דברי אלקים חיים וכבוד הרב המזרחי במקומו מונח אבל בכאן לא העמק יפה ולא ירד לסוף דעתו כי תחלת דבריו ודאי הם צודקים ואמתיים שמה שאמר שיהיה כחצות על משקל כעלות המנחה שאז יהיה הכ"ף שבו מתפרש במקום כאשר לא שיהיה כחצות שם כמו חצות לילה אקום ע"כ דבריו הם נכונים גם מה שאמר שאם היה שם היה הכ"ף כ"ף הדמיון וזה אי אפשר שאם כן יחייב שתהיה השעה שדיבר זה משה באורתא דתליסר כו' הוא אמת אבל מה שאמר שאי אפשר שתהיה הכ"ף כ"ף השיעור אם היה חצות שם הוא מה שאמר לך שאם היה חצות שם דבר חצי והיה הכ"ף כ"ף השיעור כאלו אמר כמו חצי הליל ע"כ היינו צריכין לפרש השיעור אחד מג' שיעורין ואין כאן שיעור אחר דהיינו או שפירושו כמו משך חצי הלילה דהיינו מתחלתה עד רגע חצות הליל או כמו משך הרגע חצות הלילה עד עלות השחר או כמו משך חצות הלילה עצמה והנה אם נאמר שיהיה כוונת כ"ף השיעור כמשך שנים שיעורים הראשונים דהיינו כשיעור אורך חצי הלילה ממש זה אי אפשר

דהא בעת המכה נאמר בפי' ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו' משמע ברגע חצי הלילה ממש לא קודם לכן ולא אחר מכאן ואם נאמר שיהיה כוונת כ"ף השיעור כמשך חצות הלילה זה אי אפשר גם כן שעל חצות הלילה אינו נופל כמשך כך וכך שחצות הלילה אינו אלא עת אחד שהוא בלתי מתחלק ואין שייך לומר עליו כמשך כך וכך שאין בו משך כלל ואין לומר דהיא גופא אתא לאשמועינן להודיע הפלא שברגע אחד אכה כל בכור דאם כן בחצי היה לו לומר שהוא יותר מבורר להודיע עניין זה ואין לומר גם כן שהכוונה בשיעור חצות הלילה שהוא אינו אלא רגע אחד באותו שיעור אכה כל בכור וגו' שאם כן יהיה פירושו אבל ההכאה לא תהיה ממש בחצי הליל אלא בשליש או ברביע או ברגע אחד מן הלילה שהוא כשיעור רגע חצות הלילה וזה אי אפשר גם כן חדא שאינו אמת שהרי האמת כן שהיתה המכה בחצות הלילה ממש ועוד מה לי ליקח השיעור מרגע חצות הלילה מה לי רגע חצות הלילה מה לי רגע אחר ברגע אחד אני יוצא היה לו לומר כעניין שנאמר ואכלה אותם כרגע לפיכך אמר רש"י כי לפי פשוטו אי אפשר לפרשו בעניין אחר רק מקור ויהיה פירושו כהחלק הלילה כו' ומ"ש רש"י בסוף דבריו שאין חצות שם דבר אלא לשון חצי הוצרך לומר זה כדי שלא נטעה לומר שפי' כחצות הוא כהחלק ויהי כחצות לשון חלוקה זה אינו כי על כל פנים אין לשון יוצא ממשמעו שהוא לשון חצי ופירושו כהחלק שהוא לשון חצי ופירושו כהחלק הלילה לחצאין לא כהחלק הלילה לשליש או לרביע אבל כשתהיה כ"ף השיעור כ"ף מסופקת על דרך שדרשוהו רז"ל לא מצינו בפשט הפסוקים כזו לכך אמר אח"כ ורז"ל דרשוהו כו' כלומר שאינו אלא דרך דרש לא לפי פשט הכתוב כי אין דרך כ"ף השיעור להיות מסופקת ואשר כתב הרא"ם ז"ל על ורבותינו דרשוהו כו' וז"ל אבל רבותינו ז"ל דרשוהו שם כמו חצות לילה אקום והכ"ף כ"ף השיעור ולא שהיה ספק למשה שהרי דבריו אלה דברי השם אלא שאמר ככה שמא יטעו אצטגנוני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא כו' עכ"ל משמע מלשונו שהוא סובר שמשה שינה לשון נבואתו הבאה לו מן הש"י כדי שלא יאמרו עליו משה בדאי הוא ואני אומר רחמנא לישרי ליה למר כי איך נאמר על משה ששינה מאמר הש"י במקום שאמר כה אמר ה' וגו' חלילה חלילה כי דובר שקרים לא יכון וגו' אבל ודאי כביכול הש"י בעצמו אמר כן למשה בנבואתו כחצות הלילה כו' וכן באותו לשון אמרו הוא לפרעה וכביכול הוא בעצמו אמר כן מטעם שמא יטעו אצטגניני פרעה ויטיחו דברים כלפי מעלה ית' ויאמרו הוא בעצמו כביכול בדאי הוא או אינו יכול לכוין השעה או אין כל דבר גלוי וידוע לפניו באמתות וכיוצא בו יתעלה ויתי' עילוי רב מזה אלא שרז"ל וגם רש"י ז"ל אחריהם כינוי הדברים כלפי משה נ"ל:

פסוק ה

רש"י עד בכור השבי הרא"ם והרג"א כבר תירצו מה ענייננו לכאן שהרי לא כתב כאן אלא בכור השפחה יעויין בדבריהם ולפי דברי הרא"ם שאמר למעלה שמשה שינה בנבואתו ואמר כחצות כדי שלא יאמרו משה בדאי הוא שמעתי בו תירוץ אחר והוא זה שמה שפי' רש"י כאן עד בכור השבי אעפ"י שאין כאן מקומה הוא מפני שק' לרש"י על דיבור הקודם של מדרש כחצות ומאי אכפת ליה למשה שיאמרו עליו אח"כ משה בדאי הוא ומשני והביא ראייה עד בכור השבי כו' דכתיב גבי מעשה שיש לדקדק שם למה לקו השבוים אלא ע"כ כדי שלא יאמרו כו' ש"מ אפי' הש"י אינו רוצה שיאמרו עליו שקר ק"ו משה אבל ק"ל על זה דאדרבה מהכא יקשה אדלעיל דקאמר משה כחצות כדי שלא יאמרו משה בדאי הוא ומטעם זה שינה בנבואתו כ"ש שהיה לו לשנות כאן שאמר ליה הש"י עד בכור השפחה והמכה היתה ג"כ בבכור השבי שהיה לו לומר מיד עד בכור השבי שלא יאמרו משה בדאי הוא שיאמרו הוא אמר בכור השפחה ולא השבויי' והרי גם השבויין לקו ומ"ש בכאן הרג"א שאין שייך כאן חשש דבדאי הוא משום דלא אכפת להו למצרים במה שלקו השבויים שאין המצרים מקפדין על השבויין אינו נכון דהא מ"מ בדאי הוא אע"ג דלא אכפת להו דאל"כ גבי כחצות ובחצות ג"כ נאמר מאי אכפת להו אם היתה המכה קודם לכן או אח"כ ומ"ש אלא עכ"ל דסוף כל סוף יהי' להם פתחון פה לומר בדאי הוא ה"נ נימא הכא גבי שבויים וזה אין לו' שמשה לא ידע בעת ההתראה שתהי' המכה בשבויים כי לא נאמר לו רק בכור השפחה חלילה כי לא יעשה אלקים דבר כ"א גלה סודו לנביאיו ק"ו למשה בחירו ובעת צורך שליחותו ולפי דרכם זה היה נ"ל לתרץ ולומר לפי דבריהם שאדרבה שרש"י רוצה לתרץ קושיא זו שהקשתי למה לא הי' משה ג"כ חשש לשמא יאמרו בדאי הוא גבי בכור השפחה והשבי וזהו כוונת רש"י במ"ש מיד אחר משה בדאי הוא עד בכור השבי כלומר וק' ע"ז שאמרו שמא יאמרו משה בדאי הוא מעד בכור השבי למה לא חש שם משה ג"כ לזה ואח"כ מתרץ ואומר שאם הי' הטעם דלמה לקו השבויין כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם כו' וכמו שאמרו קצת ודאי הוה ליה קושיא שאף על פי שלא היה המצרים מקפידין מכל מקום היה יכולין לומר משה בדאי הוא אבל אין הטעם כמו שאמרו הם אלא הטעם הוא כמו שאמרו גבי מבכור פרעה עד בכור השפחה כו' שאמרו ולמה לקו בני השפחות משום שהיה שמחים בצרתם וזה הטעם שייך ג"כ גבי בכור השבי וכמו שפרש"י בהדיא לקמן במקומו ומפני זה לא היה צריך לשנות שאם נבא לטעם מ"ש בכור השבי מבכור השפחה אין שייך כאן לומר בדאי הוא כיון שאמר להם שהש"י מקפיד על השמחים בצרת ישראל ולא כדברי

הרא"ם שאמר דשמחים בצרתם שאמר רש"י כדי נסבה כי אדרבה זהו עיקר הפירוש וכל זה לפי דבריהם אבל לפי מה שאמרתי כי חלילה למשה שישנה בדיבור הש"י בפרט במקום שאמר כה אמר ה' אלא הש"י בעצמו אמר כן כדי שלא יטיחו דברים כלפי מעלה וכדי שלא יאמרו כו' יבא הכל על נכון כי לפי שק' לומר על הש"י כביכול שישנה בדבר מן הדברים משום כדי שלא יאמרו הבריות עליו כך כו' אין כן מדתו ית' כי מדתו הוא לומר כתוב והרוצה לטעות יטעה כמו שאמרו גבי נעשה אדם כו' כי צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם דדווקא כשרוצה לעשות שלום מצינו שהוא משנה בדיבורו כמו שעשה גבי אברהם ושרה שאמר שאמרה ואני זקנתי מפני השלום ולא בדבר אחר לכך מביא רש"י עד בכור השבי לכאן להביא ראייה שגם בעניין מצרים דרכו לעשות כן שהרי הטעם למה לקו השבויים כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם וכ"ת וכ"כ למה מ"ש עניין מצרים משאר דברים אין זה קושיא שהרי כבר ידעת שעיקר מכות מצרים והקשות לבו של פרעה לא היו אלא למען ידעו כי אני ה' בקרב הארץ ולמען תפורסם אלקותו ית' לא רצה שיהיה להם שום פתחון פה בזה העניין ויתפרסם אלקותו ית' בעולם בלי שום פקפוק ועכשיו אין להקשות שהרי יהיה גם כן פתחון פה והטחה בדברים כלפי מעלה במה שהתרה עד בכור השפחה והלקה גם בכור השבי דלגבי דידיה ית' אין שייך להקשות זה כי עמקו מחשבותיו והוא ית' ידע במה יאמרו ובמה לא יאמרו ומי יבא עד תבונתו אבל באמת גם הדעת נותן כן דוודאי כדי שלא לייקר שם ע"ז במקום שרצה להודיע גבורותיו בארץ למען ידעו כי הוא ה' בקרב הארץ ראוי ונכין לחוש ולעשות מעשה בזה כדי שלא יאמרו יראתם תבע עלבונם גם חשש כחצות ובחצות דומה לזה בעניין ידיעתו ית' שיאמרו ח"ו שאין לו ידיעה באמיתות הזמן מה שאין שייך לומר כן בהתראת בכור השפחה והלקאת בכור השבי דלא שייך לתלות בחסרון ידיעתו ית' אלא לא חש ודי למבין וכל זה לא כתבתי אלא לפי שנפלו בטעות זה מפני שטעו בפי' מלת שבי כמו שאכתוב לקמן בעה"י אבל פי' האמתי הנ"ל פשוט כדעת רש"י ז"ל אכתוב לקמן בעה"י בפסוק וה' הכה כל בכור וגו' ע"ש שהוא האמת:

פרק יב

פסוק ב

רש"י החדש הזה הראהו לבנה בחידושה כו' הק' התו' בפר' ר' עקיבא על סוגיי' הגמרא משמע דכ"ע דהחדש הזה לכם בר"ח נאמר כו' ואלו בפ"ק דפסחים קאמר ומנ"ל דבר"ח קאי אימא בד' או בה' כו' ע"כ וכתב עליה הרג"א בכאן וז"ל ואני לא הבנתי דמניין לתו' דבר זה להקשות דשפיר מצינו לומר דבד' בירחא הוי קאי ומ"מ מדכתיב החדש הזה

הוא אומר על התחלת ראש החדש ומשה בד' בירחא הוי' אומר החדש הזה ניסן הוא ראש חדשי' לחדשי השנה כאלו אמר ר"ח זה של ניסן הוא ראש לחדשים כו' ואע"ג דהוי קאי בד' או בה' בירחא כיון שאמר החדש הזה ראש חדשים איירי על התחלת החדש שבו מתחיל החדש עכ"ל ואני נפלאתי מאד על הרג"א שיחלוט דברים כאלה ויאמר על התו' שלא הבין דבריהם כי איך יעלה על הדעת שאם היה משה עומד בד' בירחא והיה אומר החדש הזה לכם ראש חדשים שהיתה כוונתו על יום ר"ח ואיך זה מובן ממנו פי' לשון זה אלא על כל ימות החדש ההוא שעומדין בו של כל ימות החדש ההוא שעומדין בו נקראו בחדש הראשון כגון שכותבין בחמשה ימים לחדש הראשון בעשרים יום לחדש הראשון כו' וכך א"ל הקב"ה למשה החדש הזה שאתם עומדי' בו יהי' לכם ראש חדשי' שיהא כולו נקרא ראשון והחדש שאחריו שני והשלישי שלישי כו' שאעפ"י שנקרא חדש ע"ש הלבנה המתחדשת מ"מ אין הכוונה על עת התחדשות רק על כל הימים שמאותו ההתחדשות עד שיחזור ויוולד ויתחדש חדש אחר וא"כ מה שאמר רש"י מיד בסמוך הזה נתקשה משה וכו' לא קאי אלא לפי פירושו הראשון שאמר הראהו לבנה כו' ולא על מה שאמר ואין מקרא יוצא מידי פשוטו דלאותו פי' מלת הזה גם כן הוא כפשוטו זה ולא אחר וקאי על כל ימות החדש ולא שייך לומר נתקשה בו משה כלל ודברי הרג"א בכאן שאמר דפי' נתקשה משה קאי לפי' שני הפירושים אינו אמת ותדע דלפי דבריו משמע דסתם חדש משמע יום ראש החדש ולפי שהוסיף הזה הוא אמר דהזה מיותר הוא ופירושו שנתקשה משה וא"כ בפר' ר' עקיבא דאמרי אמר רבה דכ"ע בראש חדש אתו למדבר סיני כתיב התם החדש הזה לכם ראש חדשים מה להלן ראש חדש אף כאן ראש חדש ואם כפי' הרג"א דסתם חדש פירושו ראש חדש מה צריך ללמוד ביאתם למדבר סיני שהיה בר"ח מג"ש דהזה הזה הא בהדיא כתיב התם בחדש השלישי וגו' ולפי דבריו יהיה פירושו בר"ח ואם כן ג"ש למה לי אלא מחוורתא כדאמרן דסתם בחדש כלל כל ימות החדש:

פסוק ו

רש"י ולשון בין הערביים כו' נראה שגם דעת רש"י הוא כדעת התרגום שתרגום בין שמשיא ר"ל שתי שמשות כלומר שתי קצוות השמש והוא מפרש קצה השמש אחת הוא תחלת נטות השמש למערב בחצי היום וקצה שמש השני ר"ל שקיעת השמש וכן מה שמורגל בפי רז"ל בין השמשות ר"ל שגם כן שתי קצות השמש הקצה האחד הוא התחלת שקיעת ככב השמש והקצה השני הוא סוף השקיעה וכן מה דאית למ"ד בגמרא בפסחים דכוליה יומיה זמן שחיטת הפסח הוא ר"ל מן הבקר עד הערב היינו שהוא

מפרש גם כן בין הערביים שתי קצוות השמש כדעת התרגום אלא שהוא מפרש הקצה האחת זריחת השמש והקצה השני השקיעה ורש"י לקח הזמן האמצעי וכן מסתבר כי הזמן האחר הוא קצר מאד לכל ישראל לשחוט והזמן השני שהוא כל היום הוא ארוך ואין משמעות הכתוב כן לכך תפס הזמן האמצעי דס"ל שהוא האמת וכן הוא הסכמת קבלת רוב כל חכמי התלמוד ומה שסיים רש"י לומר ערב לשון נשף כו' כי מיד שנוטה השמש למערב התחלת ההחשיך ובסופה היא מחשכה מאד:

פסוק ז

רש"י ולקחו מן הדם זו קבלת הדם יכול ביד פי' יכול יקבל בידו מקילוח השחיטה ת"ל אשר בסף כלומר ש"מ שהקבלה היתה בסף שהוא כלי והאי ולקחו פירושו וקבלו מן הדם מקילוח השחיטה הנזכרת ונתנו וגו' דאל"כ ולקחו למה לי מה אתא לאשמועינן:

פסוק יא

רש"י פסח הוא לה' קרבן קרוי פסח כו' ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים ד"א דרך דלוג וקפיצה זכר לשמו כו' נ"ל דה"פ לפי שלפי פי' הראשון שלא בא הכתוב לומר באמרו פסח הוא רק להודיע לנו שם הקרבן שהוא נקרא פסח ע"ש הדלוג שהקב"ה מדלג כו' ואיך נופל לקשר לו מלת לה' שאין שייך לומר הקרבן הוא קרוי פסח לה' שאין הקרבן קרוי פסח לה' אלא פסח סתם ע"ש הדילוג כו' ונשאר מלת לה' יחידי בלתי מקושר לשום דבר לכך מפרש רש"י שפי' לה' הוא ואתם עשו כל עבודותיו לשם שמים ואחר כך אמר ד"א דרך דילוג וקפיצה כו' ר"ל לא בא הכתוב עכשיו להודיע שם הקרבן כי זה כבר אמור זבח פסח הוא אשר פסח ה' וגו' רק בא הכתוב לתת טעם לואכלתם אותו בחפזון ואמר למה יאכלו אותו בחפזון כי החפזון הוא דרך דילוג וקפיצה ונמצא אכילת החפזון הוא זכר לשמו שקרוי פסח ע"ש שהפסיחה והדילוג היתה לה' שפסח ודילג על בתי ישראל וגו' ולפי זה יהיה מלת לה' מקושר עם פסח הוא ואין צריך לפרשו בפני עצמו שיעשו כל עבודותיו לשם ה' רק טעם החפזון למה ע"ש שהיתה הפסיחה והדילוג לה' שדילג על בתי ישראל וכו':

פסוק יד

רש"י לדרתיכם תחגהו שומע אני מיעוט דורות שנים ת"ל חקת עולם ואין להקשות אם כן לכתוב חקת עולם ולא לכתוב לדרתיכם דה"א אין מצות זכרון אלא לאותו דור וחקת עולם ר"ל עולם שלהם שהוא כל ימי חייהם דבלא חקת עולם הייתי אומר שגם לאותו דור אין חיוב הזכרון אלא פעמים ושלש לכך כתב לדרתיכם וכיון דאפקתיה מדור הראשון ע"כ אתא חקת עולם לכל הדורות עד עולם לא לדור שני כל ימי חייהם דלדור שני כל ימי חייהם לא צריך קרא דכיון דהוקש דור שני לדור ראשון מה דור ראשון על כרחך

המצוה לכל ימי חייהם וה"א שנמשך עד דור שני מדכתיב לדרתיכם ומיעוט דורות שנים ממילא שמעינן דגם הדור השני חיובה לכל ימי חייהם ואם כן חוקת עולם למה לי אלא על כרחך לומר לכל הדורות עד עולם קאמר:

פסוק טו

רש"י שבעת ימים מצות תאכלו ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכל מצות למד על שביעי של פסח שאינו חובה לאכול מצה ובלבד שלא יאכל חמץ מניין אף ששה רשות ת"ל שבעת ימים זו מדה בתורה דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל כו' הרא"ם מפרש דה"פ שבעת ימים מצות תאכלו ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ולא כתיב ביה תאכל מצות הרי הוציאו מן הכלל אלא שהזכיר רישא דקרא ולא רצה להאריך ופירושו מדכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב ביה תאכל מצות למדנו שאינו חובה לאכול מצה כו' ואחר כך כתב מן המדה הזאת למדנו ר"ל ממדה דכל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא למדנו שלא ללמד על עצמו בלבד יצא שהוא רשות אלא ללמד על הכלל כולו יצא כלומ' ללמד שכל השבעה הם רשות ואחר כך אמר וקשה אם כן היכי דיינינן ליה במדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא והרי הכלל באיסור והפרט בהיתר הוא והמדה הזאת בכל מקום הוא כשחזר הכתוב וכתב הדבר שהיה בכלל שנייה צריך שיהא הכלל באיסור והפרט באיסור דתניא דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל לא ללמד על עצמו יצא כיצד והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים וטומאתו עליו ונכרתה והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו פי' בכלל כל איש אשר יקרב מזרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל וטומאתו עליו ונכרתה היו ולמה יצאו להקיש אליהם ולומר מה שלמים מיוחדים קדשי מזבח כו' אבל בנדון דידן שהכלל בחיוב והפרט ברשות לא דמי אלא לדבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש שאי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב בפירוש כו' ונאמר שביעי שיצא לרשות הוי רשות אבל שאר יומי חובה כו' עכ"ל והאריך בתירוצא דהאי מלתא ע"ש גם הרג"א חשב לתרצו והאריך יעויין בדבריו אלא שבכלל דבריו אמר וז"ל שאין לומ' לכתוב שבעת ימים תאכל מצות וביו' השביעי עצרת שלא ידענו ממה מתחיל למנות יום השביעי שהוא עצרת שכאשר כתב ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ידענו שיום השביעי עצרת אחר הששה ימים מיד אבל אם אמר שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת כיון שאין המספר כסדר יש לפרש וביום השביעי אחר השבעה ימים וזה היה במשמעות הכתוב עכ"ל ועל הוכחה הזאת בנה יסוד תירוצו יעויין בדבריו כי לא ארצה

להאריך בהם בעבור שאם יפול היסוד הזה יפול כל בניינו והרי הבניין הזה נופל מעצמו נפילה גלויה ומפורסמת דהא בפירוש אמר הכתוב לקמן בפרשת קדש לי כל בכור שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה' ואיך יאמר הרב דס"ל לרש"י שלא היה יכול לכתוב שבעת ימי' תאכל מצות וביום השבעי עצרת כו' מ"ש מאמר וביום השביעי עצרת ממאמר וביום השביעי חג והתחיל הכתוב שבעת ימים תאכל מצות ועל כן אני אומר אם נפרש רש"י בפירושו שמעיקרא לא יהיה מקום לכל מה שהקשה הרא"ם כי לא יהיה כאן קושיא מעיקרא ונ"ל דה"פ דרש"י בתחלה אמר שבעת ימים מצות תאכלו ובמקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכל מצות ופירושו במקום אחר הוא אומר ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ועל כרחך מדאמר כאן שבעת ימים מצות תאכלו התם פירוש הפסוק גם כן קרי ביה כי ששת ימים תאכלו מצות וביום השביעי וקאי תאכל מצות אששת ימים ואביום השביעי ואחר כך קרי ביה וביום השביעי עצרת ואם כן כלל הכא כל השבעה ימים יחד והתם הוציאו מן הכלל וכתבו בפני עצמו דתאכל מצות א"כ גם עליו קאי דאם לא כן יהיו הכתובים מכחישין זה את זה ועל זה אמר למד על שביעי של פסח שאינו חובה כו' כלומ' רצה הכתוב להוציאו יום השביעי מן הכלל לעניין מה אבל לא רצה לכתוב עליו בהדיא תאכל מצות שמשמעו לשון ציווי אעפ"י שאינו מוכרח מ"מ סתמא חובה משמע וכוונת הכתוב לכתוב כן כדי להורות שאין בשביעי שום ציווי של אכילת מצה אלא רשות כאלו תאכל מצות לא עליו קאי ועכשיו יהיה יום שביעי זה מן המדה דיוצא מן הכלל ממש ככל יוצא מן הכלל דכל התורה שחזר וכתב הדבר בפעם שניה בפרט ממש כמו שכתוב בראשונה בכלל וכמו שעשה כן בשלמים שהרי בכלל כתב שבעת ימים תאכל מצות ובפרט כתב גם כן תאכל מצות ביום השביעי ולא יהיה עכשיו הכלל באיסור והפרט בהיתר כאשר הקשה הרא"ם כי שניהם שוים בעניין תאכל מצות והתימא על הרא"ם ז"ל שהביא בכעין פי' זה על פסו' שבעת ימים תאכל מצות וביום השביעי חג לה' ולמה לא פי' כן פסוק זה בעצמו ואשר כתב רש"י ז"ל בעצמו בפי' עניין זה בשלהי פסחים וז"ל מה שביעי רשות דכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתב תאכל מצות שהרי הוציאו מן הכלל ע"כ לא יסתור כלל פירושי זה שגם כן הוא כוונתו מדכתיב וביום השביעי עצרת ולא כתיב תאכל מצות ר"ל ולא כתיב בהדיא תאכל מצות על יום השביעי אלא סמך על תאכל מצות דכתיב קודם וביום השביעי שימשך לכאן ולכאן ולשנא דרש"י נמי דיקא הרי שסיים דבריו שהרי הוציאו מן הכלל שי"ן דשהרי אינה הולמות על הלשון אם לא נפרש כמו שפירשתי דאם לא כן הרי הוציאו כו' מבעי ליה מאי שהרי אלא ה"ק שהרי ע"כ הוציאו מן הכלל בלשון דתאכל מצות ממש דקודם

לו דעליו קאי ולא כתב אחריו בהדיא תאכל מצות אלא לומר שהוא רשות ולפיכך סיים רש"י כאן ואמר מניין שאף ששה רשות כו' ויבא הכל על נכון נ"ל:

בא"ד ת"ל בערב תאכלו מצות הכתוב קבעו חובה כתב הרג"א וז"ל פי' דהוה ליה למכתב בראשון בי"ד בערב עד יום אחד ועשרים לחדש בערב תאכלו מצות א"נ דהוי למכתב בראשון בי"ד תאכלו מצות בערב עד יום כ"א לחדש בערב שבלשון זה לא היה מחולק ערב י"ד משאר ימים מדכתיב בערב תאכלו מצות משמע דבערב בלבד תאכלו מצות כו' עכ"ל ודע שהרג"א רוצה ליישב בפירושו זה מה שהקשה הרא"ם וז"ל וא"ת מ"ל לרז"ל לומר דהאי בערב לקובעו חובה בזמן הזה הוא דאתא אי משום דלא הוי ליה למכתביה דבכלל שבעת ימים מצות תאכלו אף לילות במשמע היכי לימא אלימא בראשון בי"ד יום לחד' תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש מתחלת י"ד משמע אלימא תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש מתחלת החדש משמע עכ"ל והניחו בקושיא והרג"א בפירושו זה חושב ליישבו ואמת דקדוק יפה הוא אלא שיש עליו תשובה שאם היה כותב כן באחד מן הלשונות שאמר הרג"א אכתי קושיית הרא"ם במקומה עומדת מטעם אחר והוא זה דאכתי היינו יכולין לומר מנא להו לרז"ל דהאי בערב לקובעו חובה בזמן הזה הוא דאתא כו' דאם כן היכי לימא כו' דאי באחת משתי הלשונות דקאמר הרג"א הוי קשיא לן אידך קושיא שהקשה הרא"ם וז"ל וא"ת אמאי לא דרשי הכא דומיא דועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב אי אפשר לומר ביו"ד שכבר נאמר בערב ואי אפשר לומר בערב שכבר נאמר ביו"ד הא כיצד מוסיפין מחול על הקדש עכ"ל ותירץ י"ל כיון דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו דמשמע דאכילת מצה היא בזמן הפסח שוב אי אפשר לומר שתהיה אכילת מצה מבע"י משום דאכילת הפסח אינה אלא בלילה כדכתיב ואכלו את בשר בלילה הזה בלילה ולא מבע"י ע"כ ואחר כך חזר והקשה וז"ל וא"ת מ"מ קשו קראי אהדדי דאי אפשר לומר בי"ד שכבר נאמר בערב ואי אפשר לומר בערב שכבר נאמר בי"ד וליכא למימר דה"ק בארבעה עשר יום לחודש כשיעריב שמשו שנכנס ליל ט"ו תאכלו מצות דאם כן גבי ועניתם את נפשותיכם בט' לחדש בערב נמי נימא ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש כשיעריב שמשו שהוא ליל עשור ומנ"ל לרבנן לומר גבי ועניתם את נפשותיכם בט' לחודש בערב ללמד מכאן שמוסיפים מחול על הקדש ולמ"ד כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי כבר תרצו התוספות בפ"ק דברכות שאני הכא דכתי' תאכלו לבסוף דמשמע הכי בראשון בי"ד בלילה תאכלו מצות אבל התם כתיב ועניתם קודם בערב דמשמע ועניתם מיד מיום התשיעי ולפי זה אפי' בלא קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו ליכא למדרש אכילת

מצה מבע"י עכ"ל הרא"ם ז"ל והשתא לשתי הלשונות שכתב הרג"א עדיין יקשה מל' לרז"ל דהאי בערב לקובעו חובה הוא דאתא דלמא להוסיף מחול על הקדש הוא דאתא לאמבעיא ללשון שני שכתוב דה"ל למכתב בראשון בי"ד לחדש תאכלו מצות בערב עד יום כ"א וגו' דהוי קאי תאכלו מצות בין בי"ד ובין בערב פשיטא שהיינו יכולין לומר אי אפשר לומר בי"ד שכבר נאמר בערב ואי אפשר לומר בערב שכבר נאמר בי"ד הא כיצד מוסיפין מחול על הקדש אלא אפי' ללשון ראשון שכתב דהוי ליה למכתב בראשון בי"ד בערב עד יום כ"א תאכלו מצות דהוי תאכלו מצות מרוחק מבערב כמו מבי"ד ולא היה כאן הכרע על איזה מהן קאי אכתי היינו יכולין לומר אי אפשר בי"ד שכבר נאמר בערב ואי אפשר לומר בערב שכבר נאמר בי"ד כו' אבל כיון שכתב תאכלו כו' מצות מיד אחר בערב סמוך לו הראה לנו באצבע התירוץ שתרצו התוספות בפ"ק דברכות שאני הכא דכתיב תאכלו לבסוף כו' ובא הכתוב להורות לנו בזה הלשון שכתוב תאכלו מצות גבי בערב דלא למדרש מיניה להוסיף מחול על הקדש כמו מבערב דבתשעה לחדש ואי אפשר למכתב בשום אחת מן הלשונות שכתב הרג"א ואם כן אכתי ק' דמ"ל לרז"ל לומר דהאי בערב לקובעו חובה הוא דאתא דהיכי לימא כו' ודלמא כי היכי דלא למדרש מיניה דלהוסיף מחול על הקדש קאתי לכך צריך למכתב הכי ולא למילף מיניה חובה ואין לומר דבלאו הכי ע"כ אי אפשר לומר דלהוסיף מחול על הקדש קאתי דהא כתיב על מצות ומרורים יאכלוהו דמשמע דאכילת מצה היא בזמן הפסח ובאכילת פסח כתיב בלילה הזה בלילה ולא ביום דהא מ"מ קשו קראי אהדדי כו' וליכא למימר כו' דא"כ גבי ועניתם את נפשותיכ' בתשעה לחדש בערב נמי נימא כו' כמו שכתבנו לעיל על כן אני אומר שאין בתירוצו של הרג"א ממש וקושיות מנא לן לרז"ל דהאי בערב לקובעו חובה הוא דאתא במקומה עומדת וצדקו כל דברי הרא"ם ז"ל עוד כתב הרא"ם וז"ל ויש לתמוה למה לא דרשו קרא דשבעת ימים מצות תאכלו ללאו הבא מכלל עשה ויהיה האוכל חמץ בפסח עובר בלאו ועשה כמו שדרשו קרא דזאת החיה אשר תאכלו זאת החיה ולא הטמאים ולאו הבא מכלל עשה עשה וכדי שלא נטעה לומר שהם חובה כתב קרא דששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ללמד ע"י המדה דשביעי בכלל היה שהן רשות ולא חובה ולעולם האוכל חמץ בפסח עובר בלאו ועשה עכ ל וגם על זה חשב הרג"א להשיב ולא ידעתי מאי קאמר דז"ל ואין זה קשה דאיך יתכן לומר דאתי ללאו הבא מכלל עשה דמדכתיב תאכל מצות לא נוכל לילף שלא לאכל חמץ דאם כן נלמוד דכל דבר אסור לאכול כל ז' חוץ ממצה דדווקא קאמר שבעת ימים תאכל מצות ומשמעותו דלא לאכול פירות גם כן דהוא אינו מצה ולמה נאמר שבעת ימים תאכל

מצות ולא חמץ דאטו לא חמץ כתוב בקרא וכ"ת דאין ה"נ שלא יאכל כי אם מצה אם כן יהא אסור לו גם כן לשתות וימות בצמא והא דדרשינן זאת החיה אשר תאכלו ולא טמאה ולאו הבא מכלל עשה עשה שאני התם כיון דכתיב זאת החיה כל מפרסת פרסה וגו' דרשינן אבל חיה שאינה מפרסת פרסה לא תאכלו וכאן נמי אלו כתיב שבעת ימים תאכלו לחם מצה למדנו מזה אבל לחם שאינו מצה דהיינו לחם חמץ לא תאכלו אבל לא כתיב רק לאכול מצה ומשתמע דלא תאכלו מידי דלאו מצה הוא ולא כתיב איסור חמץ יותר ממידי אחריתי ולכך אי אפשר לומר כאן דבא המקרא ללמד לעבור בעשה באכילת חמץ עכ"ל ואין דבריו נראין חדא דהא ע"כ צריכין אנו לומר דחד ז' ימים תאכלו מצות מצות ולא חמץ קאמר דהא יש להקשות על דברי חז"ל שלמדו דאכילת מצה רשות מטעם דמדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא תיפוק ליה דבלא המדה גם כן צריכין לומר כן דכולן רשות דכיון דשביעי רשות כולן רשות כמו שהקשה הרא"ם למעלה בסוף דיבור דשבעת ימים תאכלו מצות דע"כ כיון דשביעי רשות לא נוכל לומר דשבעת ימים תאכל מצות חובה היא דהא שביעי הוא בתוכן ואם הוא רשות כולם רשות ואם כן כיון דכתיב ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת ע"כ אם לא היתה המדה היינו צריכין לומר השביעי ללמד על עצמו יצא שהוא רשות אבל הששה ימים הם חובה דאם לא כן מ"ש הששה מהשביעי שחלקו ואם כן היאך יתפרש אז פסוק דשבעת ימים תאכלו מצות דליכא לפרשו למקצתו חובה ומקצתו רשות הוא דאתא אלא ע"כ היינו מוכרחין לפרשו מצות ולא חמץ דבזה העניין כל הז' ימים הם שוים ובעניין אחר לא מתפרש ועוד דאף על גב דלא חמץ לא כתיב בקרא מ"מ מדאמרה התורה על מצות ומרורים יאכלוהו הרי התירה התורה בתוך אלו הז' ימים בשר ומרורים וה"ה דברים אחרים ולא אתא מיעוט דתאכלו מצות ולא דבר אחר אלא לחמץ דמסתבר הוא ועוד לקמן בשיטת עד יום אחד ועשרים שכתב רש"י שם והלא כבר נאמר שבעת ימים כו' על כרחינו צריכין אנו לפרש כן כמה מקראות דתאכלו מצות ולא חמץ קאמר וגם הרב הזה בעצמו כתב שם כן ואפשר לומר דמ"מ לא רצה לעשות ממנו לאו הבא מכלל עשה כיון שהוא כולל כל דבר ולא דווקא חמץ:

פסוק יז

רש"י ושמרתם את המצות וגו' כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה כתב הרא"ם וז"ל ונראה מזה שאף על פי שדורש המקרא באל תקרא מ"מ לא יצא מידי פשוטו דאם לא כן מאחר שדורש המצה למצוה באל תקרא מצות אלא מצו' איך חזר ואמר כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה עכ"ל ולא ידעתי

מנ"ל לרא"ם שכשדורש אל תקרי שאינו יוצא מידי פשוטו דשמא פשוטו הוא דאל תקרי כו' אלא מצוות כו' וכשם שאין מחמיצין הוא נשמע מכל הפרשה דכתיב מצות תאכלו ולא חמץ ממילא שמעינן שאין מחמיצין המצוה דאם כן מה יאכל וסמכה התורה מקרא זה לפרשה הזו למדרש מיניה כשם כו' דאם לא כן לא הוי ידעינן מהו שימור המצוה הזאת כמו בכל ההקשים שהוקשו בתורה ומה שדרש הרג"א למצא עילה לדמיון הזה אינו אלא דמיון אבל אין כאן אלא פשוטו לפי דברי ר' יאשיה:

פסוק כב

רש"י ואתם לא תצאו וגו' מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע כו' אינו יודע מניין לו זה שכיון שנתנה לו רשות להשחית שאינו מבחין בין צדיק לרשע דשמא הוא מבחין בין צדיק לרשע ואף על פי שפוגע בצדיק אינו מזיקו אלא שאינו מבחין בין רשע לרשע כגון שיש רשע שלא נתמלאה סאתו ואם היה נשאר בבית לא היה נגזר הפגיעה עליו אבל הוא בהסתר פנים וסר מעליו צלו ואם יצא לחוץ ויפגע בו המשחית יהיה לאכול ולא ינצל כי אין משגיחין עליו מלמעלה ובזה המשחית אינו מבחין בינו ובין רשע גמור שכבר נתמלאה סאתו שאפי' אם היה בבית היה בא קיצו לבא המשחית לשם לנגוף אותו אלא כשהולך בחוץ ויש חבירו עמו שעדיין לא נתמלא סאתו אלא שהוא בהסתר פנים ופגעה בהם המשחית ימית אותם שניהם יחד ואינו מבחין ביניהם אבל בצדיק גמור הוא מבחין ואף על גב דכתיב והכרתי ממך צדיק ורשע וגו' מ"מ משמע מלשנא דרש"י דמקרא זה דייק ליה וק' מהיכא דייק לה ואפשר לומר דאין ה"נ דצדיק דהכא רשע שאינו גמור הוא וקראו צדיק לערך חבירו שעמו בחוץ שהוא רשע גמור א"נ אפי' בצדיק גמור ודייק ליה מדכתיב ואתם ומשה לא היה מדבר עכשיו בפרשה זו אלא עם הזקינים שנ' ויאמר משה לכל זקני ישראל וגו' ובלי ספק שהם היו צדיקים גמורים ואפ"ה קאמר להו ואתם לא תצאו וגו':

פסוק כט

רש"י וה' הכה כל בכור אף בכור של אומה אחרת והוא במצרים פי' הרא"ם דאם לא כן בכור ארץ מצרים מבעי ליה כו' וכבר הביאו רש"י למעלה גבי והכתי כל בכור בארץ מצרים עכ"ל ומה שכתב זה רש"י כאן וגבי והכתי וגו' ובהתראה גבי ומת כל בכור בארץ מצרים לא פי' כלום אע"ג דגם התם כתיב בארץ בבי"ת דמשמעו כל בכור אפי' אינו ממצרים רק כשהוא בארץ מצרים אע"ג שהוא מאומה אחרת נ"ל דודאי בהתראה לא שייך להתרות בו בשביל בכורי אומה אחרת שישלח את ישראל ושאם לא ישלחם ימית כל בכורי אומות אחרת שבמצרים דמה לו לפרעה ולבכורות אחרים שישלח ישראל בשבילם ימותו הם אלף אלפים בכורי אומות אחרת הבאים היום למצרים ומחר ילכו

להם ופרעה אין לו הנאה מהם וישראל לא ישלח שיש לו הנאה מעבודתם ומה שכתב שם בהתראה בארץ מצרים בבי"ת דמשמע אע"פ שהוא מאומה אחרת והוא בארץ מצרים לא קאי אלא על השבוים שבלי ספק גם השבוים הם מאומה אחרת שנשבו במלחמה שזהו עיקר פירושו של שבוים ועל אותם ודאי שייך להתרות לפרעה שאם לא ישלח את ישראל ימית אותם כי יש לו ג"כ לפרעה הנאה מהם שמוכרחים לעשות לו כל עבודתו בבית ובשדה וכל עבודת פרך ולפיכך גבי התראה דכתיב ומת כל בכור בארץ מצרים ס"ל לרש"י שלא בא לרבות אלא בכיר השבי אבל הכא גבי מעשה דכתי' בפי' מבכור פרעה עד בכור השבי על כרחך כל בכור בארץ מצרים אתא לרבות אף של אומה אחרת והוא במצרים וכ"ת א"כ כיון שאין לפרעה היזק בזה ולא איכפת לו בהם למה לקו בכורי אומה אחרת שהיו במצרי' שהרי בודאי לא היו משתעבדין בישראל שאין להם כח עליהם די"ל מ"מ היו שמחים לאידם של ישראל ולכך לקו ולפיכך גבי והכתי כל בכור שהוא דיבור הש"י לישראל שבישר אותם שבעת שיקיימו מצות הפסח יקח נקמה משונאיהם ודאי היתה הבשורה גם כן על בכורי אומות אחרות שהם שונאיהם ושמחים בצרחם שגם מהם יקח נקמתם הוצרך רש"י לפרש שם גם כן אף בכורות אחרות והם במצרים כו' וזה נ"ל ברור ונכון לפי הפשט ומה שאמר פה הרג"א והאריך בעניין הכל דברי מותר הוא וסברות רחוקות הם ומעתה לפי מה שכתבנו פה יראה לי כי כל מה שנתחבטנו וטרחנו ליישב דברי רש"י לעיל גבי התראה שכתב שם עד בכור השבי למה לקו השבויים כו' אף על גב שלא הוזכרו שם השבויים בהתראה נ"ל שהכל שלא לצורך ואין בהם אמת גם דברי הרג"א כל מה שאמר בו אינם אמתיים כי לפי מה שאמרנו פה יבא הכל על מכונו כפי פשוטו וזה שמה שכתב רש"י למעלה עד בכור השבי כו' הוא קאי על ומת כל בכור בארץ מצרים וגו' ובא רש"י להודיע דאותו ריבוי דכל בכור אינו מרבה רק בכור השבי שלא הוזכר למעלה אבל בכורי אומה אחרת שבמצרים לא היה צריך לרבות שאין להם שום עניין גבי ההתראה לפרעה כמו שכתבתי וגם אין שייך לומר למה לא היה נזהר משה שלא יאמרו עליו בדאי הוא שלא הזכיר בכור השבי בהתראה שהרי הזכירם בפי' באמרו כל בכור בארץ מצרים שפירושו בכור שבארץ מצרים ואפי' הוא מאומה אחרת שאין זה אלא בכור השבי דודאי סתם השבויים שנשבו מאומה אחרת במלחמה ולפי שהיה סברת רש"י דכל בכור דלעיל אינו מרבה רק שבויים הוצרך לכתוב גם כן למעלה מיד טעמה דלמה לקו השבויים שאינו אלא כדי שלא יאמרו יראתם תבעה עלבונם כו' ולא משום שהיו שמחים באידם של ישראל שזה היה כולל גם כן בכורי אומה אחרת אפי' אינם שבויים ואותם לא היה צריך להזכיר בהתראה כמו שכתבנו ולכך לא הזכיר

למעלה רק טעם אחד וכאן כולל הכל כתב גם טעם דשהיו שמחים באידם כדי לכלול גם כן טעם למה לקו בכורי אומות אחרות שאינם שבויים ואין להקשות לפי מה שכתבנו דלפי שהיה לפרעה הנאה מהם היה ראויין להתראה ואם כן מ"מ היו ראויין ללקות בשביל עונש פרעה ואם כן טעמה דכדי שלא יאמרו למה לי אין זה קושיא שאף על פי שודאי היה זה גם כן בכלל מכות ועונש לפרעה מ"מ קודשא ב"ה לא עביד דינא כו' ולמה נענשו וימותו השבוים בעון פרעה לכך הוצרך לפרש שגם בעונש עצמם נענשו ונלקו והרי נתבאר הכל ונתיישב לפי פשוטו על מכונו ולרוב פשיטתו בעיני היה נ"ל להגיה למעלה דברי רש"י ולגרוס הכי בפי' ומת כל בכור לרבות השבויים כעניין שנ' במעשה עד בכור השבי ולמה לקו השבויים כו' וטעות נפל בספרים למעלה ונחסרו דברי רש"י שזה מאמרו שאמרם על הפסוק כמו שכתבתי ונ"ל עוד הטעות את אשר הביא הפרשני' לכנס בדוחקים שאמרו למעלה על בכור השבי הוא מפני שהבינו מלת שבי דקאי על המצרים עצמם שנשבו והושמו לבית הסוהר במשמר ובתפיסה מחמת מעשיהם הרעים כגון גניבות וגזילות ורציחות וכה"ג אבל הוא טעות גמור בידם שאין זה פירושו של בכור השבי חדא שאם היה זה כן שבכור השבי גם הוא מאומה מצרים פשיטא שגם הוא ילקה דמי עדיף הוא משאר בכורי מצרים דאף על גב דעכשיו הוא שבוי מחמת מעשה הרע שעשה וכי מנעוריו לא היה כשאר בכורי מצרים וכי בשביל מעשה הרע שעשה שתפשוהו בשבילו יפטר מעונש כל האומה בכללה ועוד לשון שבי אינו משמע כן שאין לשון שבי אלא מה שנשבה במלחמה מאומה אחרת כמו שנ' וישב ממנו שבי וכתיב אשר לשבי לשבי וגו' והכל במלחמה כל זה נ"ל אמת ויציב וברור ונכון:

בא"ד מבכור פרעה אף פרעה בכור היה פי' הרג"א דיש לפרש מבכור פרעה דומיא דבכור השבי מה בכור השבי ר"ל השבי עצמו בכור היה אף מבכור פרעה עצמו בכור היה ולפיכך לעיל דכתיב בכור השפחה לא פי' על בכור פרעה מידי כי שם אדרבה יש לפרש דומיא דבכור השפחה שר"ל בכור של שפחה אף בכור פרעה בכור של פרעה עכ"ל ואינו מוכרח דמנא ליה לפשוט כל כך דבכור השבי פירושו בכור הוא השבי שמא גם כן פירושו בכור של השבי כי לפעמים שובים במלחמה אחד עם אשתו ויולדים גם בשבייתם לכך נ"ל דה"פ דודאי לשנא דמבכור פרעה פירושו בכור של פרעה אלא מדהוצרך לפרש היושב על כסאו שזהו מיותר דפשיטא שבכור המלך הוא ראוי לישב על כסאו אלא עכ"ל דמבכור פרעה פירושו הוא מבכור שהוא פרעה ובא ללמד על פרעה עצמו שבכור היה כמו שפי' במכילתא ומה שלא פי' זה רש"י למעלה גבי ההתראה חדא מפני דלא נ"מ מידי בהתראה שאם הוא בכור ודאי תהיה ההתראה גם עליו ועוד שדבר

זה הוא פשוט בעיני רש"י ואין צריך לפרש ועכשיו גם כן אין כוונת רש"י לפרש זה העניין שפרעה בכור היה שזה פשוט הוא אלא שהוצרך רש"י לומר זה כאן משום דקשה לו וה' הכה כל בכור וגו' וזה כולל גם כן פרעה עצמו שבכור היה כדמשמע מהיושב על כסאו וא"כ משמע שגם הוא הוכה דכתיב וה' הכה וגו' והלא בהדיא אנו רואין שחי ולא מת במכה זו של בכורות ועל זה אמר רש"י ודאי אף פרעה בכור היה וגם בו היתה המכה כגון שהרגיש בעצמו חלושה שהתחלה בו המכה אלא שנשתייר כו' כלומר ולא מת ולפיכך מביא רש"י כאן פסוק דבעבור זאת העמדתיך וגו' כלומר כיון שראה פרעה שהתחילה גם בו המכה כדכתיב וה' הכה וגו' וניצל ראה מעשה ה' וגבורתו שהצילו והעמידו בעבור הראותו את כחו וגו' מה שלא היה כן בשאר מכות שלא באה אחת מהן ואפי' חלק ממנה על פרעה עצמו כדי להטעותו שיאמר שיראתו כל כך קשה והיה לו פתחון פה לומר שאף אם ימשלו המכות במצרים אין להם כח על עצמו מפני יראתו אבל בלילה הזה שגם באלהי מצרים עשה שפטים הניח הש"י שהתחיל המכה גם בו בעצמו בעניין הרגשת חולשת מה בעצמו וינוצל וידע ויבין שניצל בעבור הראותו כחו וגו' לא כמו שחשב הוא שקשה יראתו ומעכשיו מה שאמרו הרא"ם ז"ל גם הרג"א על מה שהביא רש"י פסוק דבעבור הראותך וגו' כאן אעפ"י שהוא נאמר במכת הדבר אינו מן הצורך כי לפי דברי אין כאן קושיא כלל שדוקא בזו המכה ראה והבין פרעה שבעבור הראותו את כחו העמידו ולא באחרת וזהו גם כן מה שפרש"י בסמוך גבי וברכתם גם אותי התפללו עלי שלא אמות דמשמע מפני שהתחילה בו המכה היה ירא שימות ולכך אמר שיתפללו עליו דאל"כ למה ימות עכשיו שהוצרך לומר התפללו עלי ומה שלא פרש"י כלום גבי ההתראה דודאי היתה ההתראה גם עליו כדי לאיימו ביותר שישלח את ישראל כו' ולא כמו שאמר הג"א דלא היה דבר זה צורך בהתראה דכיון דלא היה מת פרעה מה היה צריך זה בהתראה ע"כ אבל אני אומר אדרבה שהיה לו להתראות ביותר על פרעה עצמו כדי לאיים עליו ביותר ואעפ"כ הקשה לבו ואדרבה אפי' אם לא היה בכור היה הוא נכלל בכלל התראה שהרי גם הגדול בבית מת ומי גדול הבית יותר מפרעה:

פסוק מג

רש"י כל בן נכר ואחד גוי ואחד ישראל משומד במשמע נ"ל מדכתיב בן נכר ולא כתיב נכר סתם כל נכר לא יאכל בו דייק לה דע"כ אין פירושו בנו של נכר אעפ"י שהוא גר לא יאכל בו דהא כתב וכי יגור אתך גר וגו' ואם פירושו בנו של נכר והוא גם כן נכר תיפוק ליה שהוא עצמו נכר בן למה לי אלא עכ"ל בן שהוא עצמו נכר ואין אביו נכר היינו שנתנכרו מעשיו כמו בן דעת בן חכם ישמח אב וגו' והיינו משומד וגוי מהול לשם

גרות וחזר לסורו כמו שאבאר בע"ה ומה שכתוב ואחד גוי במשמע פי' הרא"ם וז"ל פי' גוי מהול ואינו ר"ל שמהמקרא הזה אנו למידין שניהן דהא גוי מתישב ושכיר נפקא אפי' ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושבו או שכירו כדלקמן אלא ה"ק דמקרא דבן נכר גם הגוי במשמע אלא דלא אצטריך קרא למשומד עכ"ל ואין זה במשמעות לשונו של רש"י ז"ל דמשמע דשניהם מהאי קרא נפקי לכך נ"ל דודאי גוי דקאמר רש"י הכא גם הוא נלמד מבן נכר ופירושו גוי שנימול לשמים להיות גר גמור ואח"כ חזר לסורו שזה אינו נלמד מתושב ושכיר שפירושו גבעוני מהול או ערבי מהול שהם תחלת מילתם לא היתה לשמים אבל זה תחלת מילתו היתה להיות גר גמור אלא שחזר לסורו ולפיכך נקרא גם כן שנתנכרו מעשיו שהרי כבר היו מעשיו ישרים ועכשיו נתנכרו וזה שקול הוא עם ישראל משומד שגם הגר בגרותו הוא כישראל לכל דבריו ואם כן שקולים הם ויבאו שניהם ודעת רש"י הוא שמה שאמרו בגמרא פרק הערל דמפרשי האי קרא במשומד שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים כולל גם כן שניהם דשניהם משומד מיקרי שקודם לכן היה הגר כישראל גמור ועכשיו חזר ונשתמד ונתנכרו מעשיו וכ"ת אם כן קושיות שמקשה הרא"ם וז"ל וא"ת אי הכי כיון דמקרא דבן נכר משתמע גם הגוי תושב ושכיר למה לי עכ"ל היכי תתיישב לדידי אומר אני דכולהו קראי צריכי דאי לאו קראי דתושב ושכיר לא הוה מוקמינן לקרא דבן נכר לגר גמור שנימול וחזר לסורו אלא לגוי שנימול שלא לשם גירות כגון גבעוני וערבי מהולים ונתנכרו מעשיו פירושו ממעשה מילתו שמילתו מורה שהוא ישר במעשיו והרי נתנכרו השתא דכתיב תושב ושכיר נשאר קרא דבן נכר למשומד וכולל שניהם ישראל וגר שנתנכרו מעשיהם וכן כל הצריכו' כמו שכתב הרא"ם עיין בדבריו אלא שבמקום שאמר גוי מהול סתם צריך אתה לומר גוי מהול כגון גבעוני וערבי ולא שנימול לשם גירות וגר תושב שקיבל עליו ז' מצות בני נח הוא עדיף ממשומד הכולל שניהם וה"א ליכול קמ"ל ע"ש ברא"ם:

פסוק מט

רש"י תורה אחת וגו' להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות שבתורה לשון הרא"ם במכילתא שם אמרו לפי שהוא אומר וכי יגור אתך גר וגו' אין לי אלא פסח שהשוה בו את הגר לאזרח שאר כל מצות שבתורה מניין ת"ל תורה אחת יהיה לאזרח ולגר בא הכתוב והשוה הגר לאזרח בכל מצות שבתורה ע"כ והקשה הרא"ם ואמר וז"ל ואיני מבין דבריהם שהרי גבי פסח אי לא כתיב ביה וכי יגור ועשה פסח דמשמע שכל המתגייר יעשה פסח מיד לא היה צריך להשוותו לאזרח לומר מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד משום דדבר פשוט הוא דגר שנתגייר הרי הוא כישראל לכל דבריו ואם כן לא היה צריך זה לשאר כל המצות

עכ"ל ותירץ כיון שכתב והיה כאזרח וגומר להשוות את הגר לאזרח היה עולה על הדעת לומר שאין הגר שוה לאזרח אלא לעניין פסח בלבד הוצרך לומר תורה אחת להשוות כו' ע"כ ולא ידעתי מאי קאמר דמהי תיתי לומר שאין הגר שוה לאזרח אלא לעניין פסח בלבד כו' כיון דהסברא הוא שהוא שוה בכל התורה אי משום דכתיב והיה כאזרח וגו' האי לגופיה אצטריך שלא נחשוב שפי' וכי יגור אתך גר ועשה פסח הוא שכל המתגייר יעשה פסח מיד כו' וא"כ סברא דגר שנתגייר הוא כישראל לכל דבריו חזרה למקומה ומהיכן היא ממועטת אי מוהיה כאזרח הארץ לגופיה אתא ואין לומר דה"ק דלא לכתוב לא וי"ו ולא ה"א ר"ל לא לכתוב וכי יגור ועשה פסח ולא היה כאזרח וגו' אלא עכ"ל מדאצטריך וכי יגור ש"מ שהיה עולה על הדעת לומר שאין הגר חייב בפסח כלל כי אינו שוה לישראל לכך הוצרך לומר וכי יגור אתך גר ועשה פסח וגו' לאשמועינן שגם הגר חייב בפסח כשאר ישראל וכדי שלא נחשוב לומר שפי' ועשה פסח הוא שכל המתגייר יעשה פסח מיד הוצרך לכתוב והיה כאזרח הארץ מה אזרח בי"ד אף גר בי"ד אבל לעולם סברא שאין הגר חייב בפסח נשארה במקומה אי לא כתב וכי יגור ומינה שאין הגר שוה לישראל לכל דבריו ולכך הוצרך לכתוב תורה אחת להשוות הגר לאזרח כו' שאין זה מדה שבתורה שהרי בי"ג מדות התורה נדרשת בבניין אב כו' ואם כן גם אי לא כתב תורה אחת כו' היינו צריכין לומר דוכי יגור ועשה פסח והיה כאזרח הארץ וגו' הוא בניין אב לכל התורה כולה שהגר שוה לאזרח כו' ואם כן הדרא קושיא לדוכתא תורה אחת למה לי גם הרג"א נכנס פה בדוחקין יעויין בדבריו לכך נ"ל לומר דה"פ דמכילתא דאצטריך תורה אחת להשוות הגר כו' דאי לאו תורה אחת ה"א דוכי יגור ועשה פסח וגומר הוי אתי למעוטי שאר מצות משום דגבי שאור גם כן כתיב למעלה שאור לא ימצא בבתיכם וגו' בגר ובאזרח הארץ וה"א שאור ופסח הוי שני כתובים הבאים כאחד ולמיעוטא אתו שאור ופסח אין שאר מצות לא שכן היא המדה שני כתובין אין מלמדין לכך הוצרך לכתוב תורה אחת להשוות גר לאזרח אף לשאר מצות שבתורה ואין להקשות אם כן לכתוב תורה אחת ולא לכתוב שאור ופסח דשאור ע"כ אצטריך דמצות שאור נאמר בראש חדש ניסן ותורה אחת לא נאמר עד י"ד בחדש כמו שפרש"י בהדיא ואם כן היאך יעמוד משה בראש חדש ניסן להזהיר את ישראל על שאור ולא יזהיר גם את הגר עמהם מי יגיד להם שהם נכללו בכלל ישראל ותורה אחת עדיין לא נאמרה והשתא אף על גב דכתיב גר בשאור אף על פי כן הוצרך לחזור ולכותבו גבי פסח משום דה"א לא עדיף גר מבן נכר שנתנכרו מעשיו או מערל שמתו אחיו מחמת מילה וכיון שהם לא יעשו פסח אף על פי שהם באזהרת שאור גם הגר לא יעשה קמ"ל דהגר עדיף מינייהו וחייב

לעשות הפסח והשתא אף על גב דשאור ופסח תרוייהו צריכי זה משום שנ' בראש חדש וזה משום בן נכר וערל מ"מ כיון שהצריכותא האילו אינם מעין שאר צריכות' הנאמרות בשאר שני כתובים שבתורה דבשאר שני כתובים אינו מעלה ולא מוריד זמן אמירתם מטעם שאין מוקדם ומאוחר בתורה שזה גם כן מדה בתורה אחר שנתנה משא"כ כאן דע"כ משום קדימת הזמן דשאור לפסח הוצרך להזהיר בו את הגר ולא סמך על תורה אחת או על וכי יגור דהוי למדים שאור מק"ו דפסח אלא מפני שעדיין לא נאמר לפיכך ה"א דמ"מ לא נפקו אלו שני הכתובים ממדת כל שני הכתובים הנאמרים בתורה ואין מלמדים הוצרך לכתוב תורה אחת כו' וא"ל א"כ לכתוב תורה אחת ולא לכתוב וכי יגור וגו' דהא תורה אחת בפסח כתיב ופשיטא דקאי גם ע"פ דאדרבה ה"א הואיל ובעניני' דפסח כתיב לא קאי אלא על פסח לבדו וה"ל תורה אחת עם הגר הנאמר בשאור שני כתובים ואין מלמדין לכך הוצרך לכתוב וכי יגור וגו' והיה כאזרח וגו' כדי לייתורה תורה אחת וגומר ללמד ממנו להשוות הגר לאזרח לכל התורה נ"ל וזה כפתור ופרח:

פרק יג

פסוק ד

רש"י בחדש האביב וכי לא היינו יודעים באיזה חדש כו' ותימא לי שאם לא היה נכתב בתורה חדש האביב מאין היינו אנחנו בדורות הללו יודעים באיזה חדש יצאו אם לא בקבלה איש מפי איש ואם בטלה הקבלה ע"י בלבול עולם כמו שקרה עכשיו בעונותינו מאין היינו יודעי' וא"כ מאי וכי לא היינו יודעים ואעפ"י דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים גם בזה לא היינו יודעים עכשיו איזה חודש הוא שנקראנו ראשון אם לא בקבלה איש מפי איש ומפסוק זה דחדש האביב אנו למדין הכל שהוא ניסן הבא ע"י עיבור השנים שהוא בזמן האביב וא"כ וכי לא טוב לכתוב זה בתורה להיות שתורה עצמה מעידה על זה שהיא חדש האביב וברית כרותה שהיא לא תשכח לכך נ"ל דגרסינן וכי לא היו יודעים באיזה חדש יצאו ופי' שאמר להם משה לישראל שבאותו דור לנוכח להם היום אתם יוצאים בחדש האביב ועל זה מקשה רש"י וכי הם בעצמם לא היו יודעים באיזה חדש יצאו ואם להודיע הדבר לדורות היה לו לכתוב בחדש האביב אחר והיה כי יביאך וגו' ולא היה צריך לומר היום אתם יוצאים ומשני אלא כך אמר להם כו' ועכשיו ממילא ידעו זה ג"כ הדורות הבאים מהאי קרא שבחדש האביב יצאו:

סליק פרשת בא אל פרעה.

פסוק יז

רש"י כי קרוב הוא ונוח לשוב באותו דרך: והכי יהי' פירושו דקרא ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים ולמה לא נחם כי קרוב הוא ונוח לשוב כו' ואח"כ אמר והיאך יעלה על הדעת שהעם היוצא מעבודת פרך לנחול ארץ טובה ורחבה וגו' יחשבו מחשבה זו לשוב לעבודתם וכי שוטים היו ועל זה אמר כי אמר אלקים וגו' בראותם מלחמה וגו' כי העם הבלתי מלומדי מלחמה ודאי יבחרו לשוב לעבודתם משילכו למלחמה עם עם עצום ורב ומלומד מלחמה יותר מהם ולפי שאנו רואים שראו מלחמת עמלק ולא חזרו אעפ"י שהיו קרובים למצרים לכך פי' בראותם מלחמה כגון מלחמת וירד העמלקי והכנעני אמר כגון לפי דודאי אם היו הולכים דרך ארץ פלשתים לא היתה פוגעת בהם אותה המלחמה מאותם האומות שהם יושבים בנגב וגו' שארץ פלשתים הוא במערב א"י ואם היו הולכים שם היו באים לארץ דרך המערב והיו פוגעים באומות אחרות והיו צריכים לעשות עמהם מלחמה לכך אמר כגון כלומר כגון זו שנכוו בהן כבר ר"ל כגון עמלק שכבר נלחמו עמו ונחלשו מפניו ועכשיו שמעו שהיה מוכן לחזור ולבא עליהם למלחמה היו מתייראין מפניו יותר וזה היתה כוונת המרגלים ליראם בו כמו שפי' רש"י שם ומפני אותו הפחד והיראה אמרו מיד נתנו ראש ונשובה כגון אותה המלחמה אם היתה פוגעת בהם בדרך ארץ פלשתים מלחמה זו מאומה אחת שכבר היו נכווין בה היו חוזרין מק"ו כי ודאי כשפגעה בהם אומה אחת בפעם הראשין ללחום עמהם לא היו מתייראין הימנה כי ודאי ע"מ זה יצאו ממצרים ללחום כי זה פשיטא שידעו שיעמדו האומות יושבי הארץ כנגדם ללחום עמהם על ארצם ועמיהם ונשיהם וטפם ולא יתנו להם ארצם מדעת' ורצונם בלי שום מלחמה אבל בראותם מלחמה מאומה שכבר נכוו בה כזו היה החשש לו יתב' כביכול פן ינחם העם בראותם מלחמה כזו שכבר נכוו מאותה אומה ומעיד הכתוב היודע כל שודאי שבו מצרימה אם הולכים בפשוטה כך נ"ל פשט הכתוב לפ"ד רש"י ז"ל ויתורצו כל מה שדקדקו עליו ז"ל ונ"ל שדברים פשוטים הם וכתבתי כל זה בראותי מלחמת המפרשים דברי רש"י ז"ל השיגו זא"ז בין מצרים בדיקדוקים חלושים מאד כמדומה לי שהם שלא לצורך יעויין בדבריהם אשר לפי דברי אלה אין כאן קושיא והנלע"ד כתבתי:

בא"ד פן ינחם כו' יחשבו מחשבה על שיצאו כו' מה שהפך רש"י פירוש פן ינחם אחר בראותם מלחמה ושבו מצרימה הוא מפני שקודם ושבו מצרימה היינו יכולין לפרשו פן יחשבו מחשבה בראותם מלחמה באותו דרך שהלכו בה ויתחרטו אף על פי שקרוב הוא על שהלכו בדרך הזה ויתנו לב ללכת בדרך אחרת שאפשר שהיו הולכין ובוררין להם

בדרך רחוקה מעוקם מאד לברוח מן המלחמת לכך הוליכם הוא בדרך הזה שלא יפגעו בם מלחמת כי חשקו ורצונו להביאם לארצם במהרה ולא יאחרו בדרך אבל אחר שהוצרך להביא בתוך פירושו על בראותם שחשש כביכול שמא ישובו מצרימה ויאמרו נתנה ראש ונשובה וגו' הוצרך לפרש פן ינחם ג"כ פירושו יחשבו מחשבה על שיצאו ויתנו לב לשוב אבל ראיית המלחמה הוא שוה בכל הדרכים אלא שבדרך זה שהולכים לא ישובו מחמת רוחקו ובדרך ארץ פלשתים יתנו לב לשוב מפני קורבתו ושבו מצרימה וגו':

פסוק יט

רש"י השבע השביע ולמה לא השביע בניו שישאוהו לארץ כנען מיד כו' מה שמקשין למה לא הקשה רש"י קושיא זו לעיל על פסוק וישבע יוסף את בני ישראל וגו' נ"ל דלא ק' מידי דלעיל י"ל דאין ה"נ שהשביע אפי' אחיו שישאוה ומיד דרך כבוד שילכו כולם עמו מה שלא היה כן אם השביע בניו שלא היו הולכין אחיו עמהן לכך השביע כל אחיו שישאוהו מיד והכי יהיה פירושו דקרא דלעיל וישבע יוסף את בנ"י וגו' ה"ק להו אתם פקד יפקד אלקים אתכם ר"ל את עצמכם יפקד בחייכם אל הארץ ולכך אני משביע אתכם שתעלו לפחות עצמותי מזה כלומר הקטין לפניהם בקשתו דרך הכנעה שלא יכבד עליהם הדבר וימאנו בו כלום' הלא לא תשאו רק עצמותי שהם מעטים ואין אני מכביד עליכם לעשות לי ארון ולשאת אותי בכבוד גדול כאשר עשיתי אני לאבי א"נ עצמותי ר"ל אפי' תרצו להמתין בכמו י"ב חדש עד שירקב הבשר ולא תשאר רק העצמות הרשות בידכם וכל זה כדי להקל עליהם המשא ויעשו בקשתו ולא ישיבוהו ריקם ומה שתלה הדבר בפקד יפקד אתכם היתה גם כן צורך הבקשה כלומר אחר שאתם תפקדו לא תעזבני להיות נזיר אחר מותי בארץ נכריה אבל עיקר בקשתו היתה שישאוהו מיד אבל בכאן שאמר הכתוב השבע השביע שפירושו השביעם שישביעו לבניהם הרי תחלת השבועה לא היתה שישאוהו אלא אחר זמן רב לכשיגאלו ואעפ"י שגם אחיו ימותו הקשה רש"י ולמה לא השביע בניו שישאוהו מיד כו' ומה שדקדק רש"י בלשונו לומר בניו ולא אמר ולמה לא השביעם שישאוהו מיד ויהיה כולל גם אחיו כי ודאי אחיו לא יתרצו לו לזה אבל בניו היה לו כח להשביע ולצוות כמו שעשה יעקב כו':

פסוק כא

רש"י לנחות' הדרך נקוד פת"ח שהוא כמו להנחותם פי' שפת"ח שתחת הלמ"ד עומדת במקום ה"א ור' אליה מדקדק נתן הטעם שאם היתה הה"א כתובה היתה צריכה להיות נקודה בפת"ח וכשחסרה מן המכתב שכן דרך הלשון להיות הה"א חסרה נתנו נקודת הה"א תחת הלמ"ד וכתב עליו הרג"א והבל הוא הטעם הזה ואין בו ממש ונתן בו הוא טעם אחר וז"ל כי נקודת הפת"ח היא הרחבה המוציא קול ונשמעת הה"א כאשר יקרא

האדם לנחותם הלמ"ד שפת"ח עכ"ל ואני אומר אם טעם רא"מ הבל גם טעמו לא עדיף כי מי יאמר לו שהרחבת הפת"ח נשמע ממנה הה"א שאני אומר לא נשמע ממנה אלא אל"ף ואדרבה כן שמעתי סימן מפי מורינו אדונינו ר"ש לוריא ז"ל במה שצריכין באיסור בשר בחלב ששים בלא האיסור מדכתיב לא תבשל גדי בחלב אמו גד"י בחל"ב גי' נ"ט והפת"ח תחת הבי"ת דבחלב נשמע ממנו א' כאלו באחלב והיא ממלא מספר ששים כלומר וקאי על הכל לא תבשל ואסור אם החלב והגדי הם ששים יחד משמע הא אם יש ששים בלא האיסור מותר הרי בהדיא שהרחבת הפת"ח אינה מביא אלא אל"ף ולפי דבריו היה צריך להיות שיעור האיסור בס"ד ואפי' אם נאמר שאין הפת"ח מביא בכאן אלא אל"ף מ"מ הוא מפעיל והוא כמו להנחותם זה אינו אמת דמנ"ל שהוא מפעיל ושמא האל"ף עושה אותה מבניין אנחה לאנחותם אנחה ח"ו וע"כ אני אומר אין בדברי הרג"א ממש בזה אלא בזה צדקו דברי רא"מ כי שמו נקודות הה"א החסרה תחת הלמ"ד להורות שהוא מן הכבד ולא לקרא לנחותם בחיר"ק תחת הלמ"ד והיה מן הקל:

פרק יד

פסוק ה

רש"י ויהפך ועכשיו נהפכו לרדוף אחריהם בשביל ממונם מקשין מנ"ל לרש"י שרדפו בשביל ממונם והכתוב אומר בפי' כי שלחנו את ישראל מעבדינו משמע דבשביל העבודה רדפו ואני אומר שאין זו קושיא דכיון שאמר הכתוב ויהפך לבב וגו' ואחר כך ויאמרו מה זאת עשינו וגו' משמע דלבם ופיהם לא היו שוין דאם לא כן לבב למה לו אלא בפיהם אמרו בשביל העבודה ובלבם היו מצערים על הממון:

פסוק ז

רש"י וכל רכב מצרים וא"ת כו' מכאן היה ר' שמעון אומר כשר שבגוים הרוג וטוב שבנחשים רצוץ מוחו משמע שמכאן למד ר' שמעון שמותר להרוג אפי' כשר שבגוים אבל תימא לי מהיכן משמע כן אי משום שנראה שאפי' הירא דבר ה' נתן בהמתו לרדוף אחר ישראל ההריגה מאין יצא לנו מהיכן נשמע שמותר להורגו לא יהא אלא חזר לסורו ויהיה כסתם גוי וסתם גוי אין מורידין כו' ולמה אמר מותר להורגו לכך נראה לי דה"פ דס"ל לרש"י שכיון שכל הבהמות הללו היה משל הירא דבר ה' בלי ספק כל מי שהיה לו בהמה משלו היה הוא בעצמו ראשון מן הרודפי' רוכב על בהמתו והולך עם פרעה לרדוף אחרי ישראל ואם היו לו יותר מאחת היו משאילין גם לאחרים ואלו הם בכלל כל רכב מצרים ולפי שניער ה' את פרעה וכל חילו בים לא נשאר בהן עד אחד ודאי היה בהן הרבה מאד מאותן היראים דבר ה' שכולם צללו בים ובהם היינו יכולין לומר כיון שהיו

יראים את ה' אע"פ שהיו מן הרודפים לא הלכו להרוג את ישראל רק הלכו לכבוד פרעה וע"ד שנאמר ירא ה' בני ומלך כלו' אצל יראת ה' תהא גם כן יראת המלך אבל בדעתם לא היה להרוג שום ישראל ולמה אם כן ננערו בים אלא ודאי הש"י הבוחן כל לבות ועשתונות ידע שאע"פ שכבר היו יראים את ה' עכשיו נהפך לבם לשונאים ולהרוג ולאבד רדפו ולא היו בהם טוב אפי' גם אחד כי כן דרכם שאין יראתם מעולם בכל נפשם יראה פנימית רק יראה חיצונית ולהנאתם כמו שהיה העניין כאן שלהפסד ממונם שלא ימותו בהמתם היו יראים מתחילתם ועכשיו נהפכו לשונאים גמורים ועל כיוצא בזה אמר ר' שמעון מכאן נלמד טוב שבגוים הרוג כלומר אף על פי שהיה טוב עמך מחמת שראית אותו ירא אלקים כל ימיו מיד שתראה שנהפך לך לשונא גם יראתו את ה' התהפך והרוג אותו כי ודאי שנאתו אליך היא יותר משנאת סתם גוי וכל מחשבותיו עליך להורגך והבא להורגך השכם להורגו והוא גרוע יותר משאר גוים כי ודאי חמת הנחש כרוך בעקבו וכיוצא בזה אמרו במי שלמד וכו' שהוא שונא חכמים יותר וכן העניין בנחשים אף על פי שידעת שהי' נחש של תרבות והיתה טוב עמך מיד כשתראה שהיא מתרגזת להטיל ארס אל תסמוך עליה כי נחש היא:

פסוק יט

רש"י ויסע עמוד הענן כשחשיכה והשלים כו' פי' שאין לומר שהלכו בפעם אחת המלאך והעמוד ענן דא"כ למה חלק הכתוב נסיעתם היה לו לכוללם יחד ויסעו מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל ועמוד הענן מפניהם וילכו ויעמדו מאחריהם ומדלא אמר כן ש"מ שתי נסיעות היו זה מיד כשבאו המצרים וזה כשחשיכה כו':

פרק טו

פסוק ה

רש"י יכסימו אין דומה לו במקרא בנקודתו ודרכו להיות יכסיומו במלאפו"ם ע"כ פי' דרכו להיות ננקד בחול"ם על המ"ם שכן הוא נקו"ד בתילים מזמור ק"א עמל שפתימו יכסימו בחול"ם על המ"ם ואע"ג דהתם ננקד בציר"י תחת הסמ"ך ואין שום תנועה תחת היו"ד כבר כתב רש"י דבכאן היו"ד יתירה בו ודרך המקראות כך הוא אבל מה שנקוד כאן יכסיומו במלאפו"ם שלנו במ"ם על זה כתב רש"י שהוא שלא כדרכו שהיה לו לנקד חול"ם על המ"ם כמו בתלים ומה שאמר רש"י שדרכו לנקד במלאפו"ם הוא קורא חול"ם שלנו מלאפו"ם שהרי כן כתב למעלה גבי עזי וזמרת יה וגו' עזי כמו עזי כו' ואח"כ אמר וכן כל תיבה בת שתי אותיות הנקודה מלאפו"ם כשהיא מארכת באות שלישי נקודה בשור"ק כגון עז עזי רוק רוקי כו' עכ"ל הרי לך בפי' שרש"י ז"ל קורא

החול"ם שלנו מלאפו"ם והשור"ק שלנו הוא קורא קבוץ שפתים נ"ל: אמר המאיר יען כי ראיתי כי מקרוב עמדו קצת אנשים מחזיקים עצמם חכמים בעיניהם במלאכת הדקדוק עד שהטעו קצת תלמידים משובשים עמהם ועשו עצמם משירי אנשי דור הפלגה אשר בלל שפתם והמציאו ובדו לשון חדש מלבם והרגילו עצמם ותלמידיהם עמהם לקרות תנועות השור"ק שלנו ממש כמו שאנו קורין תנועות המלאפו"ם שלנו ויאמרו שאין הפרש בין תנועות השור"ק לתנועות המלאפו"ם אלא הארכת נשימת התנועה שבשור"ק הוא מקצר בה ובמלאפו"ם הוא מאריך בה כמו שבתנועתינו האמיתית שאנו עושין ההפרש בחיר"ק בלא יו"ד ובחירי"ק ביו"ד שבזה אנו מקצרין הנשימה ובזה אנו מאריכין הנשימה ואלו טועים הם בדברי רש"י שקורא המלאפו"ם שלנו קיבוץ שפתים וקצת מדקדקים קורין השור"ק קיבוץ שפתים ולכך חשבו הם שתנועה אחת יש להם על כן אמרתי להאריך כאן קצת להראות שטותן ושבושם של האנשים שהזכרתי ושאין לשנות התנועה אשר קבלנו מאבותינו משום אל תטוש תורת אמך ואם נפלו לטעות הזה מחמת שהכל מסכימים שהשור"ק שלנו היא התנועה הקטנה של המלאפו"ם הנקראות תנועה גדולה כמו החירי"ק בלא יו"ד עם החירי"ק שהוא ביו"ד שזו נקראת קטנה וזו גדולה והם שוים בתנועתם אלא שזו קצרה וזו ארוכה ולכך רוצים להשוות גם כן תנועות השור"ק והמלאפו"ם אי משום הא לא אריא דאם כן מה יעשו בפת"ח עם הקמ"ץ ובסגו"ל עם הציר"י שהפת"ח היא התנועה קטנה של הקמ"ץ והסגו"ל היא התנועה קטנה של הציר"י אע"פ שאין תנועתם שוה לתנועה הגדולה ולמה לא נאמר גם כן בשור"ק עם המלאפו"ם ועוד אומר אני שגם מצד השכל והסברא אי אפשר להיות כן שאם כדבריהם שהתנועת המלאפו"ם והשור"ק הם שוים ואין הפרש ביניהם אלא הארכת הנשימה א"כ תחסר בנקודות התורה תנועה אחת שבכח חק המבטא שבאדם להוציא והיא התנועה אשר אנו קורין בה השור"ק שלנו חלילה חלילה התורה השלימה שנתנה לנו להשלים בנו כל השלימות בכל החכמות האנושיות הן גופנית הן שכלית תחסר בה תנועה מצויה ושגורה מאד בחק המבטא שבאדם וכי לא תזדמן לה מלה אחת לקרות אותה בתנועה זאת אין זה אלא דברי שטות והבל כי ודאי כלולים בה כל התנועות שאפשר בחק האדם להוציא בשפתיו במבטא בפרט התנועה הזאת שאנו מניעים בה השור"ק שלנו שהיא שגורה בפי כל ושכיחה בריבוי במבטא ברוב הסיפוריים ואיך תחסר התנועות מהתורה חלילה ואין להקשות לדידי אם כן תחסר תנועת השור"ק שלהם מן התורה דאם כן תקשה לנפשך בתנועות הקמץ והציר"י שהם נקראות תנועות גדולות וארוכות בנשימה למה לא עשו בהם גם כן סימנים כשרוצין לקצר בנשימת' כמו שעשו בחירי"ק בלא יו"ד עם החירי"ק

ביו"ד אלא על כרחך לומר שבאה הקבלה למנקדין שהיו בעלי צחי הלשון שבתנועות הגדולות אפי' כשרוצין לקצר בהן בנשימה הטבע נותן שאי אפשר לקצר בהן כל כך עד שאפי' המקצר בהן מאד צריך להאריך בהן קצת עד שמרפה הבג"ד כפר"ת הבא אחריהן ומניע השו"א שאחריהן ועוד דהרי אפי' גם בהן עשו סימנים במפיק ומפסיק ודחיק ואתי מרחיק ואם כן הכי נמי נימא במלאפו"ם הטעם במה שלא עשו בה סימן בנקודה לקצרה מפני שהיא כמו הקמ"ץ והציר"י מה שאין כן בתנועות החירי"ק שהטבע נותן שיכולין לקצר בה מאד ולכך עשו לה סימן מיוחד לתנועת בין הקטנה והגדולה והיא היו"ד וזה נראה לי ברור להוציא מדעת הטועים ושלא לשנות כלל בתנועות השור"ק ואל תטוש תורת אמך:

פסוק יז

רש"י מכון לשבתך מקדש כו' אשר פעלת מדברי הרא"ם משמע שהוא מחבר מלת מקדש עם מלת אשר פעלת והכל מאמר אחד של רש"י באומרו אשר פעלת מקדש ואיני יודע מי הכריחו לכך דודאי אשר פעלת הוא סוף הדיבור של רש"י כדי לחבר מלת פעלת שבפסוק למאמר מכון לשבתך ופירושו הר נחלתך הוא מכון ומכוון לשבתך של מעלה אשר פעלת לך ואחר כך חוזר אל הפסוק ואומר מקדש הנאמר בפסוק הטעם עליו זקף גדול כו' והר"א רוצה לגלות כאן סוד מסודות הקבלה וחילק בין שם של ד' ובין שם של א"ד אשר בודאי האמת כן הוא כי שתי מדות ידועת הם אבל אני אומר שאם נרד בפסוק זה לאותו סוד של הקבלה הרומז על אלו שתי המדות הידועות אין אנו צריכים לפירוש רש"י להפריד מלת מקדש ממלת שם א"ד כי אדרבה הוא בהפך ושיעור הכתו' יהיה כפשוטו מקדש הוא דבוק עם א"ד וה"פ מקדש שהוא א"ד אשר הוא שבת הכסא אשר פעל לו השם של ארבע לשבתו אותו המקדש כוננו ידיך רצה לומר ידיך של השם בן ארבע אשר ידבר אתו לנוכח והכוונה לזרועות עולם שהם שניהם מכוננות אותו המקדש להמשיך עליה חוט של חסד על ידי שתי זרועות בדין וברחמים וטעם זקף גדול הוא בסוד גדול סתום וחתום והוצרכתי לכתוב זה כי כמדומה שהרג"א הפך הכוונה ע"פ הסוד אשר התחיל לגלות ואחר כך כחדו תחת לשונו והבן ופשוטו של פסוק זה על דעת רש"י הכי הוא תביאמו ותטעמו בהר נחלתך אשר אותו ההר הוא מכון לשבתך של מעלה אשר פעלת לך אתה ה' והוא ר"ל אותו ההר הוא המקדש אשר כוננו ידיך אתה אדנ"י אבל כוונתו שהשם של ארבע שהוזכר למעלה קודם מקדש והשם הזה בא"ד שאחר מקדש הכל הכוונה על הש"י כי ה' אחד בכתיבתו ובקריאתו זה שמי לעלם וזה זכרי כידוע:

פסוק יח

רש"י לעולם ועד וכו' לפיכך היא פתוחה פי' כל המלה היא פתוחה פת"ח גדול תחת הוי"ו ופת"ח קטון שהיא סגול תחת העי"ן אבל היודע ועד היא כולה קמיצה קמ"ץ תחת הוי"ו וציר"י שהיא קמ"ץ קטון תחת העי"ן:

פסוק כג

רש"י ויבאו מרתה כמו למרה כו' תהפך לתי"ו בסמיכתה כ' הרג"א וז"ל ולפיכך נהפך הה"א לתי"ו שהיא קרובה בצורה רק שיגע רגלי השמאלי ונעשה תי"ו עכ"ל ובאמת דבריו אינן נראין בעיני כי לפי דבריו היה לה להתהפך לחי"ת שהיא יותר קרובה בצורה ולקרות מרחה ואין לומר מפני שזה גם כן כבד על הלשון לפי קריאת האשכנזים שקורין אותה קרובה לקריאת הה"א וכמש"כ טעמא בלמה מתהפכת לתי"ו דהא כתוב ומחה על כתף ים כינרת:

פסוק כה

רש"י שם שם לו שבת ופרה אדומה ודינין כתב הרג"א דשבת מפיק ליה רש"י מסברא דנפשי ממלת חק ואינו אמת שאם לא היה הקבלה לרש"י בזה מ"ש שבת מכל שאר המצות שנקראו חוק כי רבים הם מאד כאשר יביאם רש"י בעצמו בסמוך כלאים וחזיר כו' על כן אני אומר שודאי מצא רש"י בזה מדרש המקובל והוא נעלם ממנו ואין אנו צריכין לדברי אגדותיו של הרג"א ודרשותיו שהאריך בכאן:

פסוק כו

רש"י לא אשים עליך ולפי פשוטו כי אני ה' רפאיך ומלמדך תורה כו' הרג"א כתב וז"ל כלומר אני רופא שלך ומלמד אותך שלא יבאו עליך חלאים ויהיה רפאיך תואר כמו רופא שלך ונקרא רפאיך אף בשעה שאינו מרפא אך כשהוא מלמד לו שלא יחלה וכתב עוד אך ק' לי מה שהביא בסוף דבריו וכן הוא אומר רפאות תהי לשרך דמשמע כי דברי תורה היא רפואה לו ממש ולא שיהיה משמע כי אני ה' רופא שלך ומלמדך שלא יביא חולי עליך שבזה לא היה צריך לומר כי התורה היא רפואה אם הוא הרופא ומלמד שלא יחלה וי"ל דכך מביא ראייה שאם התורה מרפא החולי כ"ש שגורמת שלא יחלה כו' עכ"ל ואיני יודע מאי קושיא שאם יפול שם התואר שהוא רופא על מי שמלמד את האדם שלא יחלה למה לא יקרא ג"כ אותו העניין שהוא מלמד אותו שיעשה להינצל מן החולי והיא בכאן התורה רפואה ומי יכריחנו לומר שפי' רפאות תהי לשריך ר"ל רפאות אחר שכבר חלה שמא אינו ר"ל אלא רפאות שתנצל מחולי גם התימא שאמר שאם התורה מרפא החולי כ"ש שגורמת שלא יחלה אינו אמת לפי משל הרפואה והוא כנגד המפורסמת שהרי כל עניני הרפואות כך הם שאם משקין אותן או מאכילין אותן לאדם בריא בלי

ספק יחלה מאד וכשמשקין אותן ומאכילין אותן לחולה יבריא על כן אני אומר כי ודאי רפאיך הוא שם התואר רופא שלך ור"ל מלמדך תורה כדי שתנצל מן המחלה וגו' וכן רפאות תהי לשריך ר"ל רפואה של הצלה שלא תבא לידי חולי כמו ושיקוי לעצמותיך שאחריו שתחזיק ותמלא גם השיקוי בעצמות לא שתחזירו אחר שכבר נתבייש ואשר טען הרמב"ן ואין דרך שיבטיח האדון את עבדו אם תעשה כל רצוני וחפצי לא אמיתך בתחלואים רעים יראה שאינה טענה כלל כי כבר ידוע שישראל בעת יציאתם ממצרים היו מלוכלכים בדעות מופסדות בע"ז ובכל מעשה מצרים המגונים כמו שכתב ביחזקאל ששלח להם את אהרן להוכיח איש גילולי עיניו השליכו וגו' ולולי זכות אבות והשבועה שנשבע להם ית' גם הם היו חייבים כלייה ע"י מכות ותחלואים כמו המצרים עצמן וא"כ עד היום הזה שעדיין לא קבלו התורה היתה עוד מ"ה מתוחה כנגדם לולי זכות אבות שהגינה עליהם ועל זה אמר להם ית' עכשיו ואם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך וגו' כל המחלה אשר שמתי וגו' כלומר אעפ"י שמצד הדין היתה ראוי להשים עליך כל המחלה וגו' לא אשימה עליך כי אני ה' המלמדך להועיל נותן לך התורה והמצוה שיגינו עליך והרי אני ה' רופא שלך בלימודי זה ממה שהיה ראוי לבא עליך ואין זה דומה לאדון שיבטיח את עבדו שלא ימיתנו כי ודאי אם לא מרה וחטא העבד כנגדו אין צריך להבטיחו על זה כי למה ימיתנו אדרבה יבטיחנו לעשות עמו טובות אם יעשה רצונו אבל אם כבר חטא ונתחייב מיתה לאדונו ודאי יאמר לו אם מכאן ואילך לא תמרוד בי ותעשה רצוני לא אמיתך והראשונות לא יזכרו ויהיו נמחלים לך ודי לעבד אז בהבטחה זו וכן העניין ממש בכאן כי אחר שנסו את ה' ולא נמלכו במשה בלשון יפה בקש עלינו שיהיה לנו מים לשתות נתעורר מדת הדין כנגדם והיה כועס עליהם ואגב זה קטרגה מדת הדין כנגדם להזכיר להם עונות ראשונות והשיב להם בעת הכעס ואמר אם שמוע תשמע וגו' כל המחלה וגו' לא אשים עליך וגו' כלומר עודך מתריס בי זכור מעשיך הראשונים ודי לך בשכר שמיעת התורה והאזנת המצוה שתנצל מן המחלה וגו' מה שלא היה העניין כן בשאר כל ההבטחות שבתורה אשר מהם טען הרמב"ן ומעכשיו אין מקום לתמיהת הרא"ם שכתב על פרש"י שפי' על ושם נסהו לעם וראה קשה ערפן שלא נמלכו ממשה כו' וז"ל לא ידעתי מי הכריחו לרש"י לפרש ושם נסהו על ההתלוננות שאין עניין לו עם חק ומשפט שנתן להם ולא פי' אותו על המצות שנתן להם לנסותם אם יקבלום בשמחה אם לאו שאז יתיישב יותר מה שכתוב אחריו מיד והיה אם שמוע וגו' עכ"ל כי לפי מה שפירשתי הוכרח לפרש כן כדי שיפול עליו כל המחלה אשר שמתי וגו' לא אשים עליך ולפי זה יבא גם כן על נכון מה שפרש"י בפי' הראשון לא אשים עליך ואם אשים הרי הוא

כלא הושמה כי אני ה' רופאיך יש להקשות ואם כן למה ישים מתחלה אלא ה"ק ואם על כל פנים אי אפשר שלא לגמור את הדין מחמת מדת הדין שקטרגה שכבר חייבים אתם כלייה וצריך אני לעשות את הדין לרצות מדת הדין כי לא אשא פנים בדין מ"מ אם שמוע תשמעו וגו' אסלקם מיד שתהיה כלא הושמה ולא תזיק לכם כל כך כי אני וגו':

פרק טז

פסוק ז

רש"י על ה' כמו אשר על ה' פי' דאל"כ תלנתיכם עליו מבעי ליה אלא כך אמר להם תלנתיכם שעל ה' ולא עלינו אתם הלינותם עלי ועל אהרן כי נחנו מה:

פסוק ח

רש"י בשר לאכול לא כו' ומה ראה להוריד להם לחם בבוקר ובשר בערב אע"ג שכבר פי' גבי ובקר וראיתם את כבוד ה' לא משמע מינה אלא שהבשר לא נתן להם בפנים מאירות כמו המן שהיה מונח בקופסא אבל בכאן פי' שאעפ"י שלא נתן להם הבשר בפנים מאירות מכל מקום למה לא נתנו גם כן בבוקר כמו המן ויהיה המן בפנים מאירות והבשר בצמצום בלא פנים מאירות לכך פי' שהיה שם עוד עונש אחר אף על פי שנתן להם הבשר בצמצום בלא פנים מאירות נתנו להם עוד בעת שהיה להם גם טורח רב להכינו שהוא בערב:

פסוק יד

רש"י דק ככפור וכן פירושו דק ככפור שטוח קלוש ומחובר כגליד לשון הרג"א לא הבנתי זה דמדברי רש"י משמע כי לשון דק ר"ל שטוח קלוש וזה נקרא דק לפי שהוא קלוש כמו שאמר טונב"ש בלע"ז כמו שפרש"י בפרשת מקץ על דקות בשר שאין רצה לומר כמו סתם דק אלא רצה לומר שאינו עב ולפיכך פי' שטוח קלוש ואונקלוס תרגום דעדק כגיר משמע דק הכתוב רצה לומר דק כמשמעו דכגיר זה מין צבע דק וקלוש ואולי דעת רש"י כי אונקלוס נקט דק משמש לשני דברים דעדיק כגיר וגם הוא דק כגלידא על ארעא ומה שלא פרש"י כי דק הוא כמשמעו שהיה דק בגרעין שלו מפני שכתוב דק ככפור על הארץ ואין הכפור דק כגרעין אלא שהוא שטוח קלוש מוגלד מ"מ פרש"י תמוה מאד כי יוסיף אונקלוס כגירא ופסוק זכר עניין אחר שהוא שטוח קלוש ככפור ועוד שיותר היה לו להוסיף על דק הראשון שזהו פירושו דק ממש לא על דק השני שפירושו קלוש עכ"ל ובאמת הדין עמו כי לו הבין דברי רש"י כפשוטן לא היה צריך לכל זה ולא היה ק' מידי כאשר אבאר בע"ה וזה כי מה שהקשה ראשונה שמשמע מלשון רש"י שדק ר"ל לשטוח קלוש כו' ר"ל שאינו עב כו' ובזה רוצה לסתור במה שתרגם אונקלוס דעדק כגיר שר"ל דק כמשמעו כו' ואני אומר כי לא שינה רש"י מדברי אונקלוס דבר כמו שאבאר בעה"י

ומה שאמר שבדעת רש"י הוא שאונקלוס נקט דק משמש לשני דברים כו' ודאי גם בזה הדין עמו אך כדינו ולא כטעמו ומה שאומר אחר כך ומה שלא פי' רש"י כי דק הוא כמשמעו שהיה דק בגרעין שלו כו' לא ידעתי מאי קאמר דהוה נראה לי מדעת רש"י שפי' כגיר ר"ל דק בגרעין שלו כגרעין שעושין ממנו הצבע השחור גם מה שמתמיה על רש"י שלדבריו יוסיף אונקלוס כגירא ובפסוק נזכר עניין אחר שהוא שטוח קלוש ככפור אם היה מדקדק בדברי רש"י לא היה זה תמוה בעיניו כי ודאי לא יוסיף אונקלוס כגירא על הדק השני שנאמר בו ככפור כי מלת כגיר שתרגום אונקלוס לא קאי אלא על דק הראשון ואם כן מה שכתב ועוד שיותר היה לו להוסיף על דק הראשון כו' כתמיהתו כן הוא האמת וכן הוא דעת של רש"י ע"כ אני אומר ותחלה אבאר דעת אונקלוס לפי דעת רש"י דודאי לפי שק' לו לאונקלוס על כופלו בפסוק מלת דק שני פעמי' לפיכך תרגם על מלת דק הראשון שפירושו דק כגרעין כמו שפירושו של מלת דק בכל מקום מלשון ושחקת ממנו הדק ומלשון קטרת סמים דקה שפירושו דק כגרעין מאד עד שתהא דקה מן הדקה כמו שפרש"י שם היו מחזירין אותה למכתשת ולפי דעת רש"י גרסינן בתרגום כגירא כגליד' וה"פ בתחלה תרגם הפסוק כסדרו במלותיו דק מחוספס דק דעדק מקלף דעדק ואח"כ תרגם כפלות מלת דק שבפסוק ואמר שפי' מלת הדק הראשון פירושו כגיר שר"ל דק כגרעין שלו כפי' מלת דק בכל מקום ועל מלת דק השני תרגום כגלידא שהוא תרגומו של ככפור וכשתדקדק בפי' רש"י תמצא שהוא מפרשו כן ממש אמר ראשונה דק היה כגיר והוא תרגומו של דק ראשון ואח"כ אמר ושוכב מוגלד כקרח על הארץ והוא תרגומו של דק ככפור על הארץ ואח"כ הוסיף פי' ואמר וכן פירושו דק ככפור שטוח קלוש ומחובר כגליד הרי שדלג כאן מלת כגיר ולא אמר אלא שטוח קלוש מפני שרוצה לפרש דק ככפור לבדו לא דק הראשון ופירש אותו שטוח קלוש כלו' אינו עב אלא דק כגרעין כמו שהוא פירושו של דק ראשון כאלו אמר דק כגיר מחספס על הארץ ודק ככפו' על הארץ מחוב' כגליד והיא מחובר כגליד' נ"ל שפירושו מחובר לארץ כגליד לא שהגרעינין מחוברים זה לזה שאין זה עניינו של כפור מצד שהוא כפור דכתיב כפיר כאפר יפזר ואין האפר מחובר כגרעין אלא מצד שהכפור לא נעשה כגליד אלא כשהוא מגיע על הארץ וכן היה עניינו של המן ומה שחבר התרגום כגיר כגלידא יחד ולא תרגם כגיר מיד אצל דק הראשון הוא מפני שכוונתו לפרש דשניה' מדובקים עם הארץ שאחריהם לא שיהיה פי' דק מחוספס עניין בפני עצמו כי גם הוא דבוק עם על הארץ וע"כ תמוהים בעיני מאד דברי הרמב"ן שכתב וז"ל ואונקלוס תרגום במלת כפור שני פני' עשאו תחלה מן וכפרת אותו בכופר ולכן אמר כגיר שבו טחין ומכסין ועשאו עוד מן כפור שהוא הקרח הדק

היורד בקור עכ"ל שלכאורה נראה שלא הכריחו לפרש כן אלא מפני קושיא זו שחבר אונקלוס שתי המלות של כגיר כגלידא יחד אבל לפי מה שפרשתי אין לו שום הכרח לזה ותמיהני עליו להכניס עצמו בדוחק גדול כזה לפרש אונקלוס שעשה שני פירושים על ככפור וטוב היה לו לפרש אותה לענינים חלוקים חד לדק הראשון ואעפ"י שאין לו מלה בעברי וחד לדק השני כמו שפירשתי נ"ל:

פסוק כה

רש"י אכלהו היום שחרית שהיו רגילין לצאת וללקוט באו לשאול אם נצא כו' הרבה יש לתמוה מה עלה על דעתם שבאו לשאול אם נצא ללקוט וכי שוטים היו ולא הבינו מה שכבר אמר להם משה ביום הו' את אשר תאפו אפו וגו' שע"כ פירושו שיאפו ויבשלו לצורך מחר דאל"כ למאי הלכתא אמר להם שיאפו ויבשלו והניחו לכם למשמרת עד הבקר ויותר תמיהני על הרא"ם ז"ל שהניחה לדעת אמתי שלא הבינוהו ופי' ואמר וז"ל שאעפ"י שנתן להם רשות להניחו עד הבקר חשבו שאינם רשאים לאוכלו מפני שאין ראוי לאכול ממנו מיום אל יום והשיב להם משה אכלוהו היום הילכך אמרתי לכם להניחו עד הבקר כדי לאכלו עכ"ל ואם כדבריו למאי הלכתא אמר להם להניחו עד הבקר ואם לא הבינוהו למה לא שאלו אותו מיד ביום הששי אם נניחנו עד הבקר מה נעשה בו בבוקר אם נאכול אותו בבוקר או אם יהיה לנו זכרון למשמרת עולם ולמחר יהיה לנו מן אחר וכה"ג וא"ל שחשבו שלכך אמר להם הניחו עד הבקר כדי להראות להם בנסיון קדושת היום שלא יבאש ורמה לא יהיה בו כמו שהיה זה כן ולא היה כן בשאר ימי החול ולא שיאכלוהו בבוקר כי אין ראוי לאכול ממנו מיום אל יום דא"כ למאי הלכתא צוה להם שיאפו ויבשלו הכל ביום הששי לצורך שני ימים אדרבה אם להראו' הנסיון הוא בא טוב היה לו להניחו כך בלא אפייה ובלא בישול ואז אם לא יבאש ורמה לא יהיה בו כמו שהיה זה כבר היה הנסיון יותר גדול מאד דלאחר האפייה והבישול היו יכולין לתלות ולומר מה שלא נבאש ולא התליע הוא משום שנאפה ונתבשל וזה גרם לו שלא הבאיש ולא התליע ומה שנבאש והתליע בחול הוא מפני שלא היה אפוי ובשל ועוד בשחרית כשראו הנסיון שלא הבאיש ורמה לא היתה בו אחר שראו הנסיון היה להם לשאול מה דינו אם דינו כשאר נותר של קרבן שהוא שריפה או אם נאכל לשני ימים ולילה אחד למה שאלו מיד אם נצא ללקוט אם לאו כמו שמשמע מדברי רש"י ז"ל ואעפ"י שמלשון הכתוב שהשיב להם משה אכלוהו היום משמע בפי' שהם שאלו כן אם נאכלנו היום והשיב להם משה אכלוהו היום אבל רש"י ימאן שאלה זו שאמר שהם שאלו אם נצא כו' וכבר תמה על זה הרא"ם ואמר ז"ל לא ידעתי מי הכריחו לומר שהיתה שאלתם אם יצאו

ללקוט ולא אם הם רשאים לאוכלו ותירץ ואמר ושמא י"ל מפני שאלו היתה שאלתם אם הם רשאים לאוכלו היה להם לשאול מיום ששי כו' עכ"ל אבל לדידי דבריו דחויים הם כמו שכתבתי כי עדיין נשאל עליהם עצמם למה לא שאלו מיום ששי מיד מה יעשו בו בבוקר כיון שלא הבינו למאי הלכתא אמר להם הניחו עד הבוקר ובאמת דוחק גדול הוא זה שכל ישראל חכמיהם ונביאיהם גם נשיאיהם כולם ישמעו דבר מפי משה ולא יבינוהו וילכו להם בלא שאלה ואין הדברים מתיישבים על הלב וגם הרג"א הקשה קושיא זו דמה היו צריכים לשאול והוסיף עוד להקשות וז"ל אחר שאמר להם משה בשחרית את אשר בידכם אכלו אותו ולא היה מתיר להם לצאת למה עלה על דעתם לצאת בערב ועוד אף בשאר ימי השבוע לא ירד המן בערב ע"כ ותירץ וז"ל ויש לומר דהם היו סבורים מה שהיה יורד המן לחם משנה בששי לא היו רק לטובתם כדי שיאפו ויבשלו כי זה בשבת אסור אבל מי שירצה לאכול בלא בישול בודאי יצא בשבת כמו בשאר הימים לכך שאלו את משה אם יצאו אם לאו כו' עכ"ל אבל גם דבריו אינם נוחים בעיני כי לפי דבריו צריך לומר שכמו שירד להם לחם משנה בששי כן נברא להם כרם משנה בשבת להכניס בו פי שנים באכילה משאר הימים שהרי ירד להם עומר לגלגלות יתירה בששי כמו שהיה יורד כן עומר לגלגלות בכל יום ויום שכן שיערה חכמתו ית' שזהו צורך הנפש בכל יום ויום ואם כדבריו שיאפו ויבשלו ביום הששי כל אותו העומר ואחר כך ביום השבת לפי דבריו ירד עוד עומר אחר לגלגולת הרי יהיו לכל אחד שני עומרים ביום השבת ויוכרחו לאוכלה כולם שלא להותיר ממנו עד יום א' וירם תולעים ויבאש ואם כן יאכלו כולם אכילה גסה בשבת פי שנים ברוחם ואיה יהיה מקומו אם לא יאמר שיברא להם כרס משנה בשבת ואולי לפי דבריו זה היא הנפש היתירה שאמרו חז"ל שנברא לאדם בשבת ע"כ נ"ל לפרש העניין כפשוטו ויבא הכל על נכון ויתורצו כל הקושיות שהקשו הרא"ם והרג"א ואומר אני שלא טעו ישראל בהבנת דברי משה רבם כלל ומה שאמר להם משה ביום הששי הניחו עד הבוקר ודאי חשבו והבינו האמת כי לא לחנם יצוה לנו לאפותו ולבשלו היום ולהניחו עד הבוקר רק כדי לאוכלו ביום השבת שהוא יום מנוחה ואסור בעשיית מלאכה באפייה ובבישול לכך צריכין אנו להכינו היום אך איסור טלטול ההוצאה ויציאה חוץ לתחום עדיין לא ידעו כי חשבו שזה יהיה מותר בשבת שעדיין לא נאמר להם פרשת אל יצא איש ממקומו וגו' ולפי שראו הנס הנעשה להם באותו יום הששי שירד להם לחם משנה והם לא ידעו מזה בעת לקיטתם רק כשבאו לאהליהם מצאו כפולים שני העומר לאחד ולא כוונו לכך בעת הלקיטה ודאי היה זה דבר נסיי לפיכך הם שהיו חכמים ונבונים וכבר השיגו על הים השגה גדולה כמאמרם ז"ל חשבו

כל דבר נסיי אינו מאודי ולא יעשה הש"י כנס הזה חנם בכל יום הששי מכל שבוע ושבוע שירד המן רק ביום הששי הזה שהוא יום ששי הראשון של ירידת המן היה צריך לכך משום קדושת שבת של מחר אבל מכאן ואילך חשבו שירד המן בכל יום עומר לגולגולת כמנהגו וירד גם בשבת של מחר ולא כדי שיאפו ויבשלו ממנו בו ביום כי הוא אסור רק יניחוהו כך עד יום ראשון כי לא חשבו הלקיטה וההבאה למלאכה וכן אחר כך שירד ביום ראשון יניחו עד יום שני וכן לעולם עד שמה שירד וילקטו ביום הששי הבא עומר לגלגולת יאפו ויבשלו לצורך השבת וכן בכל יום ששי כל זמן ירידת המן ולא יצטרך מכאן ואילך לעשות נס בשום יום ששי להוריד לחם משנה כי יהיה להם צורך יום ששי מה שלקטו ביום חמישי שקודם לו ומה שלקטו ביום ששי יאפו ויבשלו לצורך השבת לעולם ולכך בשבת הראשון בשחרית כמו שהיו רגילים לצאת בכל יום ללקוט באו אצל משה ושאלו אם ללקוט לצורך מחר אם לאו והשיב להם משה אכלוהו היום ופרש"י את שבידכם אכלו וכוונת רש"י בשנותו פירושו של אכלוהו היום שמשמעו היא תשובה על שאלת אם רשאין לאוכלו היום אם לאו לפורשו שהיא תשובה לשאלת אם יצאו ללקוט אם לאו מפני דס"ל כל מה שאמרתי שודאי הם הבינו דברי משה במה שאמר להם הניחו עד הבקר שיאכלוהו בבוקר ולא היה צריכין לשאול על זה ועל כרחך פירושו שהוא תשובה לשאלת אם נצא אם לאו וכך פירושו לפי שהם שאלוהו אם נצא ללקוט לצורך מחר השיב בלשון גערה את שבידכם אכלו כלומר מה תשאלו ללקוט לצורך מחר והלא עדיין לא אכלתם את שבידכם וזה מקטני אמנה מי שיש לו פת בסלו ואומר מה נאכל למחר לפיכך בערב אחר שאכלו לא היה להם עוד פת בסלם חזרו לשאול מהו לצאת ללקוט לצורך מחר כי כל כוונתם ומתשבתם היה במחשבה הראשונה שמהיום ההוא והלאה ירד המן בכל יום לצורך מחר כדי שלא יצטרך עוד לנס חנם להוריד ביום ששי הבא לחם משנה כמו שכתבתי עד שהשיב להם משה היום לא תמצאהו אבל למחר תמצאהו ומתוך הדברי' הודיע להם עוד נס יותר מזה שגם בכל ערב יום הכפורים ועי"ט יהיה הנס הזה כדמפרש ואזיל והנה מתוך הדברים שכתבתי אין מקום למה שהקשה הרא"ם וז"ל ולא ידעתי למה הוצרך לומר שזאת השאלה היתה בערב ולא בשחרית מיד כששאלוהו אם נצא כו' עוד הקשה וז"ל גם למה הוצרך לומר שהיתה שאלה אחרת אם יצאו ללקוט לצורך אחר כו' כי לפי מה שכתבתי לא היו השאלות יכולים להיות באופן אחר ר"ל השאלה השנייה דוקא בערב ולא בשחרית גם לא היתה כאן שאלה אחרת כי גם הראשונה היתה לצורך מחר וזה נ"ל ברור:

פרק יז

פסוק ט

רש"י בחר לנו אנשים גיבורים ויראי חטא כו' מה שלא פרש"י מלת אנשים גיבורים כו' מיד אחר שפי' בחר לנו הוא מפני שכבר פי' על מלת לנו לי ולך הוצרך תחלה לפרש למה אמר משה בחר לי ולך שהרי הוא לא הלך למלחמתם רק שלח יהושע להלחם והיה לו לומר בחר לך אנשים וגו' לכך פי' תחלה צא מן הענן והלחם בו ומחר בעת המלחמה אנכי נצב ומהם נשמע ששניהם היו מסייעים למלחמה זה במלחמתו וזה בתפילתו ואם כן שפיר קאמר משה בחר לנו לי ולך ואחר כך פירש מלת אנשים והרי הוא ממש כסדר הכתוב כי צא ומחר שניהם מפירוש של לנו הם:

סליק פרשת בשלח. בעזרת אל טוב וסלח.

פרק יח

פסוק א

רש"י מה שמועה שמע כו' כבר נתחבטו המפרשים בשמועה זו יעויין בדבריהם אבל לי נראה הדברים לפי פשוטן דק' לרש"י שהי' לו לומר ויהי כשמוע יתרו את כל אשר עשה וגו' שכן דרך הלשון לדבר בדבר שהוא מפורסם לכל ובא להודיע שבתוך אותו הפרסום עשה יחיד אחד מה שעשה ע"י אותו הפרסום שכן כתיב ביהושע ויהי כשמוע כל מלכי האמורי וגו' את אשר הוביש ה' את מי הירדן וימס לבבם וגו' כי מפני שיבשות מי הירדן היה דבר מפורסם לכל העולם אלא שמלכי האמורי נמס לבבם מה שלא היה כן לשאר העולם כתב ויהי כשמוע וגו' ולא כתב וישמעו כל מלכי האמורי וגו' אשר הוביש וגו' כי כל העולם שמעו וכן בכמה מקומות מצינו דוגמתו ה"נ ה"ל למכתב ויהי כשמוע יתרו את כל אשר וגו' ויקח יתרו וגו' אבל כיון שכתב וישמע יתרו משמעו הוא שהוא לבדו שמע דבר מה שלא שמעו אחרים ולכך מקשה רש"י מה שמועה שמע הוא לבדו יותר מכל העולם כלומר על כרחך אין פירושו שר"ל העניין למה שאמר אחריו כפשוטו את כל אשר עשה וגו' שהכל הוא דבר מפורסם שנשמע לכל העולם אלא ע"כ ה"ק וישמע יתרו וגו' ר"ל מלשון הסכת ושמע שפירושו הסכת והתבונן וגו' ה"נ ה"ק קר' יתרו היה מתבונן ושקל בדעתו ושכלו את כל אשר עשה אלקים וגו' ר"ל איזה מהם הוא הדבר הגדול שבה הכריע שעליו ראוי להתגייר ולחסות תחת כנפי השכינה ולהתדבק באומה זו וזה הוא דבר שעשה יתרו לבדו ולא אחד משאר העולם ולכך כתב וישמע יתרו שהוא לבדו שמע ושקל והתבונן בדבר ומצא דבר אחד או שנים בשכלו שעל ידם הכריע אותו שכלו שיתגייר ומשום כך הקשה רש"י מה שמועה שמע ר"ל מה התבוננות

התבונן בשכלו ואיזה דבר מן הדברים היה שהתבונן בו והכריעו מתוך כל אשר עשה וגו' להתגייר והשיב התבוננות קריעת ים סוף ומלחמת עמלק הכריעוהו לזה שהם דעות ר' יהושע ור' אליעזר ולא ר"ל מתן תורה כדעת ר' אליעזר המודעי משום דפשט הכתוב משמע שיתרו קודם מתן תורה בא ואע"ג דגבי ויחד יתרו על כל הטובה אמר רש"י הבאר והמן והתורה כו' אגב שיתפה נקטיה א"נ דעת רש"י הוא שתעידה התורה אע"ג שיתרו קודם מתן תורה בא אעפ"כ נעשה בשרו חידודין גם על הטובות שראה שעשה הש"י לישראל אחר שבא כגון מתן תורה שהיא נכללת במלת טובה ובא כל לריבוי אבל בכלל התבוננות הראשון שנתגייר עבורו אשר עליו נאמר כל אשר עשה וגו' לא היתה התורה בכללה שקודם מתן תורה בא ולא היה ההכרע רק קריעת ים סוף ומלחמת עמלק ואע"ג דגבי כל אשר עשה השמיט רש"י קריעת ים סוף היינו משום דס"ל שהוא נכלל בכלל כי הוציא ה' וגו' שפירושו וכי הוציא וגו' כלומר שגם הוא ר"ל הוציא וגו' היה בכלל הכרעת והתבוננות ובכללו הוא קריעת ים סוף שהוא היה גמר ההוצאה ועיקרה שכל זמן שלא טבעו בים היה מוראם ופחדם עליהם וכאלו לא יצאו היו בעיניהם והנה אע"פ שכבר נאמרו בו דברי' לתת טעם מ"ש אלו השנים שהכריעו להתגייר יותר משאר כל הניסים אחוה דעי גם אני כי כפטיש יפוצץ סלע ואומר כי מפני שמאילו השנים נוכל ללמוד ולהתבונן שהש"י חפץ בזה שיכבדוהו לקבל עליהם הבריות עול מלכותו ורוצה גם כן שידבקו באומה זו כי בקריעת ים סוף כתיב בפי' שלא הטביעם בים אלא להראות כבודו לכל שיכנעו מלפניו ויכבדוהו שכן כתיב ואכבדה בפרעה ובכל חילו כלומר שעל ידי זה יכבדוני כל באי עולם והיינו שיקבלו עול מלכותו עליהם ובמלחמת עמלק שמע שאמר משה מלחמה לה' בעמלק מדר דר וכל זה היה לעונשו משום שנזדווג לאומה זו תחלה קודם כל האומות כמו שאמר בפירוש כתב זאת זכרון בספר וגו' ש"מ שהש"י חפץ בכבודה של אומה זו יותר מכל האומות ורוצה שיתדבקו לה האומות לא שיזדווגו לה ע"י מלחמה כמו שעשה ונשבע שלא יהיה שמו שלם וכסאו שלם עד שינקום נקמתו ממנו על זה לכך קבל עליו עול מלכותו ית' ולא היה די לו לעשותו בארצו ובמקומו רק הלך אצל ישראל להתדבק בהם כי לולי אלו השנים אע"ג שהש"י עשה ניסים לישראל היה יכול לומר משום שראה הש"י העול והחמס שעשו להם מצרים לכך בקש את הנרדף כי כן מדתו כעניין שנא' והאלקים יבקש את נרדף וה"ה אם היו עושין כן לאחד משאר האומות עול וחמם כמו שנעשה לישראל היה גם כן עושה עמה נסים ונפלאות להצילה מיד עושקיה כי כולם הם ברואיו ית' אבל כשראה מלחמת עמלק שזה לא היה כ"כ חמס בעיניו שזהו מנהגו של עולם שתבא אומה להלחם עמה ושמע שקצף עליו הש"י

ונשבע לנקום נקמתו ממנו על שעשה כך ש"מ שמתוך אהבת האומה הזאת שחביבה עליו יותר מכל האומות הוא משגיח עליהם כ"כ א"כ ודאי רצונו ית' הוא שרוצה שיבאו הכל ויתדבקו עמה לא להלחם עמה רק להטיב עמה ולכך בא לקבל עליו עול מלכותו ית' כמוהם כמו שלמד מואכבדה בפרעה וגו' וגם בא להזדווג עם האומה הזאת כמו שלמד זה שרצונו ית' בכך ממלחמת עמלק ולולי זה היה מקבל עליו עול מלכותו בארצו ובביתו ומן הטעם הזה שאמרתי שדוקא אלו השנים הכריעוהו לקבל עליו עול מלכות שמים והתדבקותו בישראל א"ש גם כן שלא הזכיר רש"י ג"כ דעת ר' אליעזר המודעי מתן תורה שמע ובא אפי' ס"ל דיתרו אחר מתן תורה בא כי מתן תורה אינה מכרעת אחד מן הדברים הללו לא קבלת עול מלכותו דשמא אינו חפץ שיקבלו עול תורתו אלא ישראל בלבד לא שאר האומות אבל אכבדה בפרעה וגומר כולל כל העולם גם ההתדבקות בהם אינה מכרעת כי אדרבה בתוך התורה משמע שקשים גרים לישראל ואין רצונו שיהיו לישראל שותפים עם הגרים רק ממלחמת עמלק אנו יודעים שחפץ הקדוש ברוך הוא מן האומות שיתדבקו עם ישראל להטיב להם בכל יכולתם וישרתו להם והיו מלכים אומניך וגו':

בא"ד יתרו לכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות אחת כו' תמיהני שהרי דבריו סותרין זה את זה כיון שאמר לכשנתגייר הוסיפו לו אות משמע שקודם שנתגייר היה נקרא יתר ולכשנתגייר בטל ממנו אותו השם וקראוהו יתרו ואם כן איך יאמר שכשיתר פרשה אחת בתורה קראוהו יתר ע"ש שיתר והלא כבר נקרא יתר בגיותו וכשיתר הפרשה היה אחר הגירות לא קודם הגירות שכן משמע פשט עניין הפרשה וזה דוחק לומ' שכשיתר הפרשה חזרו לקרותו בשם גיותו כי לגנאי ולא לכבוד יהיה לו ואיפשר לומר שכך אמרו סופו מוכיח על תחלתו שמנעוריו כשר היה כי לא לחנם קראו לו מילדותו יתר אלא שהש"י זרק נבואה בפי אבותיו או בפי האומות שיקראוהו יתר על שם סופו שיתר פרשה אחת בתורה ועל אופן זה גם זה יהיה כבודו ומעתה אין כאן מקום לקושיות הרא"ם שהקשה דממ"נ לא היו לו רק ו' שמות אם שמו יתר שקודם הגירות אינו יתרו שלאחר הגרות ואם יתרו שלאחר הגירות אינו יתר שקודם הגירות אבל לפי מה שאמרתי חזרו להזכיר שם יתר גם אחר גירות שהזכיר לו לשבח:

פסוק יג

רש"י ויעמוד העם והוקשה לו הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודן כו' יש מקשין מנ"ל לרש"י ז"ל שהוקשה ליתרו משום כבודן של ישראל שמא הוקשה לו משום שהיה חש על בריאותו של משה שלא יכול עשהו לבדו וגם כל העם לא יוכלו עמוד כמו שאמר

לו אחרי כן נבול תבול וגו' ומה שלא אמר לו מיד נבול תבול וגו' מפני שאין זה מדרך המוסר שיאמר לו פתאום לא טוב הדבר אשר אתה עושה וגו' נבול תבול וגו' אלא תחלה נכנס עמו בדברים לשאול לו בדרך שאלה מדוע אתה יושב לבדך וגו' אבל עיקר כוונתו לא היתה אלא משום שיאמר לו אחרי כן נבול תבול לא מפני כבודן של ישראל אף לפי דברי הרא"ם ז"ל שכתוב שיתרו היה חושב שהם עומדין לפניו לתפארת כמנהג השרים עכ"ל יש גם כן מקום לקושיא זו שכך אמר לו בתכסיס המלכות לא תכון אתה ומלכותך אם תתנהג כן להגדיל השררה בזה האופן כי נבול תבול וגו' ונ"ל שאינה קושיא כלל כי כיון שלא ראה יתרו זה ממשה רק יום אחד הרי יש לומר שהיה זה במקרה בו ביום שהיה להם עסק רב מצרכי ציבור מצורך שעה שהרי יתרו עדיין לא ידע שהיה להם דין לפניו או דרישות אלקים עד שאמר לו משה ושפטתי בין איש ובין רעהו וגו' וזה לא יהיה בכל יום וכיון שכן אין שייך לומר נבול תבול וגו' כי יום אחד ושנים ושלשה ויותר לפרקים בעלמא ודאי יוכלו עמוד גם הוא גם כל העם כיון שאינו דבר של קביעות ואם כן אין כאן טעם אחר שהוקשה לו ליתרו אלא משום כבודן של ישראל שזה אפי' בשעה אחת יש זלזול כבוד בזה לישראל אבל אחר שאמר לו ושפטתי בין איש ובין רעהו הבין יתרו שזה יהיה דבר קבוע בכל יום ובכל עת כי עם רב כמוהו ודאי אי אפשר להם להיות אפילו רגע אחד בלא דין ומשפט במשא ומתן אשר ביניהם וכ"ש שיצורף עמו גם כן דרישת אלקים והודעתו להם חקיו ותורותיו אז אמר יתרו אם כן שהוא דבר של קביעות שיהיה בכל יום כן לא טוב הדבר אשר אתה עושה וגו' כי נבול תבול וגו':

בא"**ד** מן הבוקר עד הערב אפשר לומר כן אלא כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפי' שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאלו עוסק בתורה כל היום וכאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמ' בו ויהי ערב כו' משמע מדברי רש"י דתרוייהו משתמעי מהאי קרא ותימא דהיכי משתמעי תרוייהו מהאי קרא תורה מאן דכר שמי' דהא ערב ובוקר לא כתיב אלא במעשה שמים וארץ אבל תורה לא הוזכרה ועוד דבברייתא בגמרא פ"ק דשבת לא הוזכרה תורה כלל אלא מעשה בראשית וז"ל הברייתא ויעמד העם על משה מן בקר עד הערב וכי תעלה על דעתך שמשה יושב ודן כל היום כולו תורתו מתי נעשית אלא לומר לך כל דיין שדן דין אמת לאמיתו ואפי' שעה אחת מע"ה כאלו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית כתיב הכא ויעמוד העם על משה מן בקר עד הערב וכתיב התם ויהי ערב ויהי בקר עכ"ל הרי משמע דלא משתמע מהאי קרא אלא כאלו נעשה שותף ולמה פרש"י דתרוייהו משתמעי מיניה ואע"ג דמשמע בגמרא גם כן דשמעינן מזו הברייתא שזה שכר הדיין שדן הדין לאמתו אפי' שעה אחת כאלו עסק בתורה כל היום

שהרי זו הבריתא הביא על עובדא דרב חסדא ורבה בר רב הונא דהוי יתבי כולא יומא בדינא פי' שלא עסקו בתורה בו ביום והוי חליש ליבייהו ופרש"י שם שני פרושים בפי' ראשון פי' שהיו מצטערין על שלא עסקו אותו היום בתורה והביא להם רב חייא מזו הברייתא שלא יצטערו כי גדול שכר הדיינים כאלו נעשו שותף כו' ובפי' השני פי' הוה חליש ליבייהו לשון תענית שלא סעדו כל היום ותנא להו רב חייא שאין צריכין לישב ולדון כל היום אלא סגי מקצת היום ומביא להם מזו הברייתא שאפי' דן שעה אחת כאלו נעשה שותף כו' הרי לשתי הלשונות משמע שהביא להם ראייה כיון כשדן דין אמת נעשה שותף כו' שכרו הרבה כאלו עוסק בתורה מ"מ לא משמע דיליף זה מהאי קרא אלא מסברת עצמו הוא מדמה אותם להדדי ובאמת שהדין עמו דשקולין הם דמאחר דשמעינן מהאי קרא שהדיין נעשה שותף ממילא נשמע שהוא כעוסק בתורה כל היום דהא בעוסק בתורה כל היום גם כן הוא נעשה שותף ומקיים כל מעשה בראשית בזכות לימודו דכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי וא"כ הסברא והדעת נותן ששכרם שוה אבל לא דמשתמעי תרוייהו מהאי קרא אבל רש"י כאן שאין כוונתו אלא לפרש הפסוק דמן הבקר עד הערב שהוא רומז למעשה בראשית למה לו להזכיר בפירושו כאילו עוסק בתורה אם לא דס"ל דמשתמע נמי מהאי קרא וע"ק למה השמיט רש"י עיקר הקושיא שהזכיר הגמרא והיא תורתו מתי נעשית ולא הזכיר אלא אפשר לומר כן ולא יותר וז"ל הרג"א כאלו עוסק בתורה כל היום דאם לא כן אם היה יושב בדין כל היום תורתו אימתי נעשית אלא הא דכתיב מבקר עד הערב דנחשב הוה ליה כאלו היה זה מבקר עד הערב וק' דלא נכתב בכתוב דהוי כמו שעסק בתורה והוי ליה לומר כאלו עסק בדין כל היום כולו דהא הכתוב בדין מדבר ולא בתורה וי"ל דלא שייך לומר כאשר ישב במשפט שעה אחת כאלו ישב כל היום דזה אין טעם לומר מי שישב במשפט שעה אחת כאלו ישב במשפט כל היום שהרי כמה משפטים היה דן ואין סברא לומר שיהיה השכר על כמה משפטי' ושכר משפט אחד שוה אבל הא הוי שפיר שכל כך שכר יש על הדין עד שהיושב בדין שעה אחת כאלו עוסק בתורה כל היום עכ"ל ובאמת דבריו תמוהים ונפלאים בעיני מאד כי לפי הנראה הם סותרים זה את זה וגם דברי הגמרא סותרים הם דמשמע שהוא מפרש מה שאמרו בברייתא וכי תעלה על דעתך כו' תורתו מתי נעשית כו' ר"ל וכי יעלה על דעתך שמשה יעסוק בדין כל היום ויבטל את התורה כלומר שהרי שכר התורה יותר הרבה מאד ולא יבטלנה ע"י הדין ומתוך פירושו זה הוא מפרש מה שאמר רש"י כאן אלא כל דיין שדן דין אמת לאמיתו כאלו עוסק בתורה כל היום שדעת רש"י וראייתו הוא דאם לא כן אם היה הדיין יושב בדין כל היום תורתו

אימתי נעשית ור"ל הא שכר התורה הוא גדול משכר הדין והיאך יבטל את התורה כל היום אלא כיצד יעשה ישב בדין מקצת היום שעה אחת ואחר כך ילמוד ואז יהיה נחשב לו כאלו עוסק בתורה כל היום דאם לא כן מאי דאם לא כן אם היה כו' דקאמר הרב מה הוכיח הרב מזה כל דיין שדן דין כו' אפי' שעה אחת כו' דנימא דילמא הכי קאמר קרא אם ישב הדיין בדין כל היום ולא יעסוק בתורה כלל בו ביום אז יהיה שכרו כעוסק בתורה כל היום לא כשישב בדין שעה אחת אלא ע"כ שדעתו לומר עכ"פ שלא ישב הדיין בדין כל היום ויבטל התורה אלא ישב בדין מקצת היום ושאר היום ילמוד תורה ואם כן הוא דעתו נ"ל דלא אתא כאחד משתי הלשונות שפרש"י על חלש ליבייהו דלפי הפי' הראשון הביא להם רב חייא מן הברייתא דשפיר עבדו ולפי הפי' השני הביא להם ראייה שאין צריכין לישב בדין כל היום ולהתענות אבל אם ירצו שפיר עבדי ותבא עליהם ברכה ואם כן היכי מוכיח הרב מתוך זה שלא ישב הדיין בדין כל היום ומה שאמרו בגמרא תורתו מתי נעשית יתבאר בדבדי בע"ה כי לפי דעתי אין זו כוונתם ועוד הרי סוף דברי הרב ותחלתם סותרים זהאת זה דבסוף דבריו אמר ז"ל ואין ס"ל שיהי' השכר על כמה משפטים ושכר משפט אחד שוה וכוונתו לומר שכל דין בפני עצמו יש לו שכר כאילו עסק בתורה כל היום ואם כן הדן כמה משפטים ביום אחד יש לו שכר הרבה מאד כאילו עסק הרבה בתורה ואם כן מאי קאמר הרב בתחלה דאם לא כן כו' תורתו אימתי נעשית ומאי קושיא טוב לו שיעסוק בדינים הרבה כל היום ויהיה לו שכר הרבה ביום אחד כנגד כמה ימים משיעסוק בתורה כל היום כולו שלא יהיה לו שכר תורה אלא יום אחד וכן מה שהקשו בגמרא גבי משה על ויעמוד העם וגו' תורתו אימתי נעשית שמא הוא עסק בכמה דינין ולא עסק בתורה לקבל שכר כנגד כמה ימים ועוד לפי מסקנת דברי הרב הזה עדיין לא נתיישב והיכן הוזכר הכתוב הזה בתורה שיאמר העוסק בדין כעוסק בתורה הלא לא הוזכר אלא ערב ובוקר שהוא רמז למעשה בראשית אבל תורה היכא רמוזה עוד הקשה הרב דהוה ליה למימר כאילו עסק בדין כל היום כולו ומאי קאמר דבשלמא לתלות בתורה תלינן שפיר מדמצינו דכתיב והגית בו יומם ולילה וכתיב אם לא בריתי יומם ולילה וגו' אבל בדין היאך שייך לתלות בו היכן מצינו למונח קיים שמצווה האדם שיעסוק בדין כל היום כולו שנתלה בו מקצתו ע"כ אני אומר מתוך דברי רש"י שבכאן אנו רואין עומק עיונו בכל דבריו ודקדוקו בכל עניין על מכונו מי כמוהו מורה פירושים אמתיים נכונים כאשר עשה גם פה שאמר דתרוייהו משתמעי מהאי קרא דוישב משה לשפוט את העם וגו' שדיין הדן דין אמת לאמתו כאלו עסק בתורה וכאלו נעשה שותף כו' וה"פ וכן יפרש רש"י ג"כ דברי הגמרא אעפ"י שבגמרא לא פי' כלום מפני שלא היה

צריך לו שם אבל הכא בקרא שהוא עיקר מקומו לפרשו ק' לרש"י על הפסוק שאומר וישב משה לשפוט את העם ויעמוד על משה מן הבוקר עד הערב דמשמע שעמידת העם על משה מן הבוקר עד הערב היה בעבור שישב לשפוט את העם בדברי ריבות ודינים שביניהם ולא לדבר אחר ומיד בפסוק של אחריו אחר ששאל לו חתנו מדוע אתה יושב וגו' כתיב ויאמר משה לחתנו כי יבא אלי העם לדרוש אלקים וגו' ושפטתי וגו' והודעתי את חקי הלקים וגו' משמע שלא לבד בעבור הדינים היו עומדים עליו כל היום כי גם כדי לדרוש אלקים שתרגימו למתבע אולפן כו' ולהודיע גם כן חוקי האלקים ועל זה אמר רש"י אפשר לומר כן בתמיה וכי עמדו על משה מן הבקר עד הערב בעבור שישב לשפוט את העם לבדו והלא גם למד עמהם דברי תורה כמו שמבואר בפי' בפסוק שאחריו וזהו שסיים בברייתא תורתו מתי נעשית פי' לא כמו שהוא מובן לפום ריהטא וכמו שהבינו הרג"א שתמיהת הגמרא תורתו מתי נעשית היא מפני שאי אפשר שיבטל משה לימוד התורה דודאי אם היו הרבה דינים לפניו היו יכול לבטל התורה כל היום והיה עוסק בדיניו כל היום והיה מקבל שכר הרבה עליהם כנגד כמה ימים על לימוד תורה אלא שהכתוב מכחישו מיד אחר כך שאמר בפי' לדרוש האלקים משמע שלמד עמהם גם כן בו ביום ואם היה שופט ודן מבוקר עד ערב אותה התורה שהוזכרה בפסוק מתי נעשית והשיב אלא כל דיין כו' כאלו עוסק בתורה כלומר כיון שאומר הפסוק שהיה דן מבוקר עד הערב ואנו רואין בפי' שהיה לומד עמהן גם כן תורה אם כן ש"מ שאותו מקצת היום שהיה דן היה נחשב לו כמבוקר עד הערב בלימוד ומה שלמד עמהם בו ביום הוה לו שכר בפני עצמו אם כן ש"מ שהדן אפי' שעה אחת כעוסק בתורה כל היום דהא לא חלקה התורה כמה היה דן ומדכתיב לשון בוקר וערב ולא כתיב גם כל היום ש"מ שהוא גם כן שותף כו' ואם כן תרוייהו מפורשים בפסוק זה ולכך אמר רש"י כאן כאלו עסק בתורה וכאלו נעשה שותף כו' והשמיט מאמר הגמרא תורתו מתי נעשית מפני שסמך על הפסוק הסמוך לו מיד ובגמרא שלא הוזכר הפסוק שאחריו הוצרך לפרש הקושיא ואף על פי שפי' הרא"ם דברי רש"י שהוא סובר שכל הפסוקים של כי יבא אלי העם לדרוש אלקים ושל כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי וגו' והודעתי להם וגו' הכל נאמר על דברי ריבות בדיני ממונות שביניהם ודקדק כל זה מלשון רש"י מייתורא דזה הדבר דכי יהיה להם דבר פרש"י מי שיהיה לו הדבר בא אלי אומר אני כבוד הרב במקומו מונח אבל אין הדבר כן ודקדוק דה"א הידיעה דקדוק יתירה היא ואין זה כוונת רש"י כמו שאבאר בסמוך בע"ה וזה נ"ל פשוט:

בא"ד כל דיין שדן דין אמת לאמתו כו' כתבו התו' לאפוקי דין מרומה וכתב הרג"א לאפוקי דין שודא ושיקול הדעת ולא ניחא למרייהו למימר הכי דאם לא כן מי יזדקק להם לשודא אם אין בו מצוה דלא דמי למרמה דהתם טוב לדיין שישמט ממנו אם התובע הוא רמאי דלמה יחזיק עצמו להזדקק לרמאי ואם הנתבע הוא רמאי כ"ש שיזדקק לו דמצוה הוא להציל עשוק ויזדקק לו וה"נ באילו הדינים שודא או שיקול הדע' למה לא יזדקקו לו ובודאי דמצו' קעבדי דלא יהא כל אלים גבר נ"ל:

פסוק טז

רש"י כי יהי' להם דבר בא אלי מי שיהיה לו הדבר בא אלי כתב הרא"ם וז"ל נראה שרש"י ז"ל סובר שמאמר כי יבא אלי העם לדרוש אלקים מורה על כללות העם ומאמר כי יהיה להם דבר בא אלי מורה על פרטי העם והוא מי שיהיה לו הדבר והכל מורה על עניין דברי ריבות ולכן אמר מי שיהיה לו הדבר בה"א הידיעה שפירושו הדבר הנזכר לעיל במאמר כי יבא אלי העם ויהיה ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי את חקי האלקים ואת תרתיו מורה כולו על דבר המשפט כו' עכ"ל ולא ידעתי מי הכריעו לומר כך דנ"ל דה"א דהדבר לגופה אתא דמשום דק' לרש"י תיבות בא אלי על מאי קאי אי אמלת כי יהיה להם באו אלי מבעי ליה ואי אמלת דבר אין לו משמעות פי אין שייך לומר על הדבר בא אלי שאין הדבר בא מעצמו כמשמעות תיבת בא לכך מפרש רש"י כי יהיה להה דבר ר"ל כי יהיה לבעל דינים שבהם דבר ועסק ביניהם מי שיש לו אותו הדבר ר"ל התובע שהוא עיקר בעל הדבר הוא יבא אלי ויתבע את הנתבע כי אין מדרך הנתבע שיבא מעצמו עד שיתבענו התובע כלומר ולכך כתב בא אלי בלשון יחיד אע"ג דמתחלה אמר כי יהיה להם דבר לשון רבים ואם כן אין לו לשון אחר מבורר לרש"י לומר רק הדבר בה"א הידיעה וכאלו חסרי מלות מי שיהיה לו וה' דהדבר אבל לדרוש האלקים גם והודעתי להם חוקי האלקים וגו' לא קאי אלא על לימוד התורה לא על דברי ריבות שביניהם ומה שרצה הרא"ם להוכיח דבריו אלה ממאמר ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם ואמר שאילו היתה ישיבתו לשני הענינים האחד ללמד להם התורה והמצות והאחד לשפוט את העם למה לא הוזכר במאמר ויהי ממחרת וישב משה לשפוט את העם גם לימוד התורה ואני כבר כתבתי פירושו שבא ללמד שדיין שיושב בדין אפילו שעה אחת כו':

פסוק כא

רש"י ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' שרי אלפים שש מאות שרים לשש מאות אלף שרי מאות ששת אלפים שרי חמשים י"ב אלף שרי עשרות ששים אלף הוצרך לפרש זה אף על גב דזה החשבון אין צריך פנים ואי לאשמועינן דכולם מלבד היו זה הוא דבר שאין הדעת סובלו שיהיו ע"ח אלף ושש מאות שהיו זקנים יותר מששים שנה יתרים על

ששים רבוא וכולם יהיו ראויין לדיינים זהו דבר שאי אפשר ואי מלגאו הרי יהיו חסרים מן המאות וה"נ והעשרות לפי הערך שיצאו מהם להיות דיינים וכבר נתחבטו בזה התו' פ"ק דסנהדרין גם הרא"ם גם הרג"א אזיל לשטתו אבל אני אומר שלא בא רש"י לפרש רק שלא נטעה לומר שרי אלפים ר"ל שרים הממוני' על אלפים שיהיה אחד ממונה על כמה אלפים זה על ב' אלפים וזה על ג' אלפים וכן הרבה כל אחד לפי ערכו וכן יהיה פי' השרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרות כולם לפי ערכן שאם היה הדבר כן לא היה ממשות ולא עצה נכונה עצתו של יתרו שנתן דברו לשיעורם כי עדיין לא נודע כמה שרים ימנה עליהם ועוד בע"כ שדי אלפים ושרי מאות דומיא דשרי חמשים ושרי עשרות ובשרי עשרות לא שייך לומר כמה פעמים עשרה וכן חמשים כמה פעמים חמשים דאל"כ היה כוללן מאה או עשרים או ל' כו' לכך פרש"י שרי אלפים הם שש מאות כלומר ופי' שרים של אלפים שכל אחד ממונה על אלף ויעלה החשבון לשש מאות וכן שרי מאות יהיה כל אחד ממונה על מאה לא אחד ממונה על כמה מאות ולא יהיה מניין קצוב בדבריו של יתרו וכן חמשים וכן עשרות שבזה נתן שיעור וקצב' לעצתו והיתה עצתו נכונ' וזה ג"כ הוא כונ' הברייתי' דמכילתא שנתנה שיעור וקצבה לדייני ישראל אבל אם היו כולם מלבר או כולם מלגאו או קצתם מלגאו וקצתם מלבר בזה לא מיירי הברייתא יכול להיות כולם מלגאו או מלבר או מקצתם כפי מה שיזדמן אבל יתרו ודאי עדיין לא ידע מספר בני ישראל כמה יהיו ובברייתא דמכילתא לא אתא לאשמועינן אלא שעצת יתרו היתה עצה נכונה בקצב ושיעור ולא כמו שכתב הרג"א דקמ"ל דלא תאמר שהשרים מלבר אלא קמ"ל דשרים מלגאו דאם לא כן מאי קמ"ל וכי לחשוב השררות הוא צריך ע"כ כוונת דבריו אבל לדידי אין קושי' כלל דלא נחתא הברייתא להאי וזה אין ספק גם כן שהשרי מאות וחמשים והעשרות מיכף הוי כייפי לשרי אלפים וכן החמשים לשרי מאות וכן העשרות לשרי חמשים אלא שהדבר קטן ישפטו הם והדבר גדול יביאון לגדול ממנו וכן מלגדול לגדול ממנו עד מרע"ה ואם היה דבר משפט בין שני אנשים שהיו משרי עשרות היו אותם השרים יושבין בדין עליהם ואם היה הדבר קשה עליהם יביאוהו לפני שרי החמשים שלהם וכן לעולם אבל בעניין מלגאו או מלבר לא דיברה הברייתא כלום דאטו אם היו מאותם שהם יתרים על ששים ראויים לדיינים אף על פי שלא היו בכלל הת"ר אלף למה לא ימנה מהם דיינים כמו שימצאוהו איש לפי ערכו ועוד גם זה הוא דבר נמנע שלפי שהיו ישראל ת"ר אלף מצאו ביניהם ת"ר איש שהיו ראויים להיות שרי אלפים מכוונים לא פחות ולא יותר וכן השאר ועוד שהרי היו ישראל יותר מת"ר אלף ג' אלפים וה' מאות ויתוספו א"כ שרי אלפים והמאות והחמשים והעשרות אלא עכצ"ל קצתם היו

מלבר וקצתם היו מלגאו כפי מציאות האנשים שמצאו בין הת"ר אלף שנמנו מעשרים עד ששים בין מאותם שהיו יותר על ששים ואולי אפי' גם מן הפחות מעשרים והיה יניק וחכים טפי למה לא ימנוהו וכל זה אין לנו בו ידיעה אמיתית אלא לאותם שהיו באותו הדור או למי שהיו לו בו קבלה מאבותיו או על פי נביא ואין שייך בזה אומדנא ודעת המכילתא ורש"י דגריר בתריה אינו אלא להודיע שעצת יתרו היתה נכונה בקצב ושיעור ושפי' אלפים אחד ממונה על אלף לא אחד ממונה על כמה אלפים וכן מאות אחר ממונה על מאה וכן כולם:

פסוק כג

רש"י וגם כל העם הזה אהרן נדב ואביהוא וע' זקנים כתב הרא"ם והסברא מוכח על זה שאלו לא היה שם אלא משה לבדו ויהיה פירוש נבול תבול גם אתה גם העם ופי' וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום על בעלי הריב הבאים לפניו ולא על ע' זקנים הנלוים עמו למה יבול העם כו' בעלי הריב מה להם אם יהיה השופט אחד או רבים כו' כי רחוק הוא לומר שיהיה זה מפני העיכוב הקורה להם במלאכתם בהיות השופט אחד כי לא היו במדבר לא עובדי אדמה ולא בעלי חניות ולא בעלי אומנות עד שיפסידו מלאכתן מן העיכוב ההוא עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר דהא לא משמע מדברי יתרו שאמר נבול תבול גם אתה גם העם וגו' מחמת עכוב מלאכה אלא מחמת שלא יכלו לעמוד מן הבקר עד הערב מחמת חולשה ואם כן מנ"ל לומר שגם אתה גם העם או וגם כל העם יורה על ע' זקינים ולא על בעלי הריב שמא לא מיירי אלא במשה ובבעלי הריב וגם הראשון מרבה השני והשני הראשון כמו גם לי גם לך וגו' לכך נראה לי דלאו מסברא יליף לה אלא מדכתיב גם העם הזה אשר עמך ולא אמר גם העם הזה אשר לפניך או אשר עליך כמו שנאמר ויעמוד העם על משה וגו' או נצב עליך וגו' אלא ה"ק העם היושב עמך בדין ומיירי בע' זקנים ואהרן נדב ואביהוא וכיון דלמעלה על כרחך מיירי בע' זקנים כו' גם בכאן כשאמר וגם כל העם הזה מיירי באהרן וע' זקנים דהא דברים הראשונים הם אלו:

פרק יט

פסוק ג

רש"י ומשה עלה ביום השני וכל עליותיו בהשכמה היו שנאמר וישכם משה וגומר ובגמרא אמרו טעם אחר דבו ביום לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא ואין להקשות מנ"ל דמשום חולשא דאורחא לא אמר להו ולא מידי דלמא משום שבאו בערב הרבה ולא היה לו שהות להקהילם ולומר להם דמדכתיב ביום הזה באו וגו' משמע בעצם היום הזה באו כלומר בעיצומו של יום שהוא קודם חצות או בחצות ועדיין היה לו שהות

לומר להם את אשר יצוה ואף על גב דצריך הזה לג"ש דביום ר"ח עצמו באו מ"מ אין המקרא יוצא מידי פשוטו וצריכות שני הטעמים כבר כתב הרא"ם ז"ל כשעלה משה מעצמו לא עלה אלא בהשכמה וכשעלה ע"י קריאת הש"י עלה מיד שקראו אפי' בערב ואין להקשות אם כן מנ"ל לרש"י לומר דקרא ומשה עלה וגו' ביום שני היה שמא ביום ראשון בערב היה ועלה ע"י קריאת הש"י אותו דכתיב מיד אחריו ויקרא אליו ה' וגו' וקריאה זו לעלות היתה כמו שאכתוב בסמוך בע"ה דאם כן היה לו להקדים הקריאה קודם העלייה אבל מדהקדים העלייה ש"מ אחר שנתעורר משה מעצמו לעלות ובעודו בתחתית ההר מיד קרא לו ה' וגו' וכן כתב הרמב"ן ז"ל והתעוררותו מעצמו לעלות לא היה אלא בבוקר ולפיכך אמרו בגמרא אחר שהיה רצון הש"י לצוות לו פרשת כה תאמר וגו' למה לא קראו מיד ותרצו משום חולשא דאורחא כו' ומעתה אין מקום לקושיות הרג"א שכתב על הרא"ם ואמר ואין דברים אלו נכונים דכל עליות של משה היו באין ספק על פי הקב"ה כו' שאין הדבר כן שא"כ בכאן שהוא הקריאה הראשונה בסיני הוה לו להקדים אותה:

בא"ד כה תאמר בלשון רכה נ"ל דמלשון כה הוא דדייק ליה מדכתיב כה תאמר לבית יעקב פירושו כה כאשר אנכי מדבר עמך בפנים מאירות ושוחקות כן תאמר להם לנשים גם כן וזה בלי ספק שעם משה היה מדבר בפנים מאירות ושוחקות כדאיתא בכמה מדרשות בפרט במתן תורה ולאנשים כתיב ותגיד ביו"ד שהוא לשון גידין:

פסוק ט

רש"י תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך פי' תשובה על דבר זה שמעתי מה שאמרת לי הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך דמשמע שכוונת הש"י היה לדבר עם משה מתוך עב הענן והם לא ישיגו ולא ישמעו כלום לא חתוך אותיות ולא קול הברה רק ע"י עב הענן ישיגו שידבר ה' עם משה על זה השיבו אין רצונינו לשמוע על זה האופן כי רצונינו לראות מלכינו ולשמוע מפיו בעצמו את הדברים ואין להקשות תשובה זו היכא רמיזה נ"ל שבתשובתם הראשונה שאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וגו' משמע מה שידבר ה' בעצמו עמנו נעשה ולא מה שתדבר אתה עמנו בשם ה' אלא שחזר אח"כ הש"י ואמר להם שידבר עם משה בעב הענן וע"י עב הענן ישיגו דבר מה ויאמינו במשה הוצרכו לפרש דבריהם יותר לומר שלא יסכימו בכך כי רצונם לראות את מלכם בעצמם והוא הדבר שדקדקו במה שהשיבו ראשונה כל אשר דבר ה' וגו' הוצרך משה לחזור ולומר תשובתם וכ"ת מ"מ למה לא כתב תשובה

זו בפירוש כמו שעשה בכל שאר הדברים יש לומר מפני כבודן של ישראל שמ"מ לא לכבוד יהיה לישראל שיתריסו ויסרבו בדבר מן הדברים בימי מעמדת הנבחרים האלו:

פסוק יב

רש"י והגבלת וגו' לאמור הגבול אומר להם השמרו מעלות מכאן ולהלן ואתה תזהירם על כך כתב הרא"ם וז"ל נ"ל שמה שהכריחו לפרש שמלת לאמור דבקה עם הגבול ולא עם משה הוא מפני שלא יתכן בלשון לומר והגבלת את העם סביב שתאמר השמרו כי הגבלת המקומות לחוד והאזהרה לחוד ומה שאמר ואתה הזהירם על כך ששם גם משה באזהרת השמרו כו' ואע"פ שאין בפסוק רמז על אזהרת משה שהרי כל המאמר הזה אינו כי אם על הגבול כו' עכ"ל ותרצו שם ואיני יודע מאי קושיא שאמר שאין בפסוק רמז על אזהרת משה דאם כן למאי הלכתא אמר לו והגבלת לשון נוכח למשה אם לא יאמר כן אלא על הגבול יאמר השמרו וגו' וגבול אתן לעם סביב לאמור השמרו וגו' מבעי ליה אלא כך אמר לו אתה תגביל את העם סביב לאמור כלומר למה שיאמר להם הגבול השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו גם אתה תזהירם על זה כי מפני שמלת לאמור וגו' אינו נופל על והגבלת כמו שכתב הרא"ם הוצרכו לדורשו שמורה על אחר שיאמר כן כאלו כתיב לאמר ר"ל לאותו שיאמר השמרו וגומר גם אתה תגבילם ותזהירם לאותו מאמר ותאמר להם כל הנגע בהר מות ימות וגו' שזה ודאי לא אמר הגבול כי הגבול לא אמר אלא השמרו וגו' עד בקצהו ואל תתמה כי כמו שדרשו במקום אחר מלת לאמור בדברים דרשו כאן לאמור כמו לאמור ור"ל לא תו שיאמר כלומר עם אותו שיאמר כן תאמר גם אתה כן כל הנוגע כו' ומה שאמר הרג"א דילפינן לי' דמדהוצרך הש"י לומר למשה שהגבול יזהיר אותם ש"מ שילמוד משה ק"ו אם הגבול מזהיר אותם כ"ש שיש לו להזהיר אותם על זה אני אומר עליו שעליו אמרו ז"ל אין מזהירין מן הדין כי מה טעם וסברא יש לק"ו הזה אינו אלא דברי חידות בעלמא דמה עניין זה לזה:

פסוק יג

רש"י יירה מכאן לנסקלין שהם נדחין למטה כו' פי' אפי' לדורות מדכתיב יסקל יורה לשון עתיד והכי תניא בהדיא בפ' נגמר הדין מניין שאף לדורות כן ת"ל סקול יסקל ופרש"י לשון עתיד ולא כתוב סקול סקל או ירה ירה ע"כ וה"ק הרג"א וז"ל ולא ידעתי להבין זה דודאי לשון עתיד הוא זה לומר כשיעשה מעשה זה יסקל ולא מצי למכתב לשון אחר עכ"ל ושכח הרב צרור את המדינים שהוא צווי והוא מקור ופירושו עליכם לאייב אותם כמו זכור שמור כמו שפרש"י שם ה"נ הכא אי הוי כתיב סקל סקל או ירה ירה הי' פירושו עליכם לסקול אותו ולירה אותם ואפי' אי לא כתיב אלא יסקל או ירה הוי דרשינן כך מדלא כתיב סקול ירה בלשון מקור כמו צרור את המדיני' ולא מריבוי דסקול יסקל

וירה יירה דרשינן לה דריבוי דסקל וירה למילי אחריני דרשי לה בפר' נגמר הדין דהיינו להיכא שדחפוהו ולא מת שלא נאמר הואיל ויצא ידי דחייה נפטור אותו ת"ל סקול יסקל מ"מ כו' כמו שביאר הכל יפה הרא"ם ז"ל עיין בדבריו כי כולם ישרים ונכוחים למבין ומדרשו שנתלש ההר ממקומו ונכפה עליהם כגיגית פי' ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם וא"ת אם כן מצינו מודעה רבה לאורייתא שאם יזמין הש"י ישראל לדין למה לא קיימתם מה שקבלתם יש להם להשיב שקבלום באונס כבר תרצו בגמרא אעפ"כ הדור קבלוהו בימי אחשורוש כדכתיב קימו וקבלו היהודים קימו מה שקבלו כבר עכ"ל הרא"ם ואע"פ שדברי התלמוד באמת דברים תמוהים הם חדא שאם כן עד ימי אחשורוש למה נענשו בכמה עונשים על עברם את התורה שאין לומר כשקימו וקבלו בימי אחשורוש נתבטלו המודעת למפרע כי מאין להם כח לאותו הדור לבטל המודעת למפרע על כל הדורות שעברו ואפילו אם היה הדור הראשון שבטלו המודעת אחר כמה שנים ודאי לא היו מבטלים אלא שמהיום והלאה תהיה המודעה בטלה וקיבול המצות קיימים אבל שתהיה המודע' בטלה מעיקרה ויחולו כל העונשים למפרע על מה שעברו זה הוא דבר שאין הדעת סובלו דאטו בשופטני עסקינן ואם כן גם גלות בבל הוא שלא כדין יהיה כיון שהיו יכולין לטעון טענת אונס ומודעה רבה וכ"ת מ"מ הם לא טענו חלילה דקודשא בריך הוא יעביד דינא כו' שאם לא היו יודעין אותו הדור מאותו אונס הקב"ה שהוא דיין האמת היה לו להודיע ולטעון בעדם דהא מטעם זה טוענין ליורש ואם היו יודעים האונס ולא היו יודעים לטוענו ודאי בכגון דא פתח פיך לאלם הוא ועוד דהא בקימו וקבלו אין עיקר משמעו אלא שקבלו עליהם קריאת המגילה והיאך משמע שהוא כולל כל התורה כולה והנה דברים אלו אף על פי שהם כבשונו של עולם ואין לאיש כמוני עסק בנסתרות כאלו מכל מקו' אחוה אומד דעתי הקלישה ואומר ראשונה כי מגלות בבל נ"ל שאין כאן קושיא כלל ע"פ מאמרם ז"ל שאמרו דשבעים שנה של גלות בבל לא היה אלא כנגד שבעים שנות שמטות ויובלות שבטלו וכמו שכתב בפי' אז תרצה הארץ את שבתותיה וגו' כל ימי השמה אשר לא שבת' וגו' ושם פרש"י חשבון הע' שנה דודאי על זה לא שייך מודעה דאטו אם אחד יתן מתנה לחבירו ע"מ שאם יעשה לו דבר כך וכך תהיה מתנתו מתנה ואם לא יעשה יחזיר לו מתנתו והמקבל ימסור מודעה על התנאי אטו תהיה מודעתו מודעה זה ודאי אי אפשר ואם כן ה"נ הש"י נתן להם הארץ ע"מ שישבתו בה שבת לה' שמטות ויובלות והם לא קיימו התנאי א"כ בדין היה לדיין האמת לומר תחזור לי מתנתי כי אין לכם בה חלק ונחלה ואתם תלכו בגולה לשבת בארץ איביכם ושם תהיו בהסתר פנים כי ודאי הכל דין אמת ואין שייך

בה שום מודעה ועל שאר העונשים שנענשו קודם הגלות על עברם התורה נ"ל דודאי לא היה להם לטעון שום טענת אונם דודאי קודשא בריך הוא לא עביד דינא בנא דינא וגלוי וידוע לפניו שבעודם במאמר הקדוש ההוא בעת שקיבלו התורה אחר שראו האש הגדול ההוא וכפיית ההר כגיגית עליהם וזה אין ספק שבשעה שהתחיל לדבר עמהם עשרת הדברות כבר חזר ההר למקומו וירד ה' עליו באש והם אמרו אל משה אחר כך דבר אתה עמנו ונשמעה ותרגומו ונקבל א"נ כשכרת משה ברית עם ישראל והשביעם על כך א"נ בהר גריזים ובהר עיבל או בימי יהושע שכרת עמם ברית ודאי בטלו המודעא ומה שאמרו בגמרא שבימי אחשורוש הדור קבלוה דכתוב קימו וקבלו ה"ק כיון שבימי אחשורוש ע"י נס אחר שראו וקימו וקבלו עליהם מצות קריאת המגילה הרי יש לנו גלוי דעת שע"י עשיית הקב"ה נס הדעת נותן שמקבלין המצות כמו שעשו בימי אחשורוש ולא אמרינן שנותנין הודאה על מה שעבר אבל לא יקבלו מצוה לעתיד ה"נ נאמר כשקבלו המצות במתן תורה ע"י הניסים שראו ביציאות מצרים וכמ"ש בפי' אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים וגו' ועתה אם שמוע תשמעו בקולי וגו' אעפ"י שיש להם טענות מודעות בכפיית הר כגיגית וראותם האש הגדולה מ"מ כשחזרו אחר כך לקבלה עליהם באמרם דבר אתה עמנו ונשמעה שתרגומו ונקבל א"כ בכריתות הבריתו' השלש שהזכרנו ודאי קבלוהו עליהם ברצון טוב ובביטול כל מודעות כמו שעשו בימי אחשורוש קימו וקבלו ואי לאו קימו וקבלו כו' דאחשורוש היינו אומרים שכל מה שעשו אחרי כן אפי' בכריתת הבריתות היה בעל כרחם מאימת כפיית ההר כגיגית אלא שמקימו וקבלו דאחשורוש יש לנו גילוי דעת למפרע שדרך לקבל מצות ע"י ניסים ברצון טוב ומעכשיו ודאי ראויין היו לכל העונשים שבאו עליהם אחרי כן וזה נ"ל נכון בפשט דברי הגמרא ואשר הרחיב כאן הרג"א פיו בדברים סתומים הם כולם דברים מותרים שאין אנו צריכים להם ואין כאן מקומם:

פסוק יט

רש"י יעננו בקול על דבר הקול פי' על דבר קולו של משה שהיה מתאוה וחפץ שישמעו כל ישראל קולו ולא יהיה קולו נמוך על זה ענהו ה' והגביר קולו ששמעו אותו כל ישראל:

פרק כ

פסוק א

רש"י וידבר וגו' מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד נ"ל דה"פ מדכתיב כל הדברים ולא כתיב את הדברים ש"מ דה"פ אילו לא נאמר כל היית אומר שפירש הדברים האלה דהכא הוא במקום לאמור דעלמא כלומר דהיכא שנאמר וידבר ה' אל משה לאמור

פירושו וידבר מורה על כלל חיתוך הדיבור ומלת לאמור מורה על פרטי אותו הדיבור הנאמרים כן אחד לאחד כמו שנאמרו ה"נ הוה אמרינן וידבר אלקים מורה על כלל חיתוך הדיבור את הדברים האלה מורה על פרטי הדיבורים הנאמרים אחרי כן והם אנכי ולא יהיה לך וגו' וכל עשרת הדברות אבל מדכתיב כל אתא לאשמועינן חידש זה לומר שכל פרטי הדיבורים הנאמרים אחרי כן כולן נאמרו בבת אחת בכלל דיבור הראשון שאמר עליו וידבר אלקים מה שאי אפשר לאדם לומר כן פי' אבל אפשר לאדם לשומעם ולהבינם כשנאמרו לו כן שהרי ע"כ משה הבינם דאם לא כן מאי רבותיה דקב"ה שאמרו בדיבור אחד למאי נפקא מיניה לאומרן בדיבור אחד אם לא היה נמצא בעולם מי שיבינם ואם כן סברא הוא שמשה הבינם ואין לומר שישראל גם כן הבינום דהא כתיב במשנה תורה אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם דבר ה' וגו' אנכי ה' אלקיך וגו' והוא שנ' כאן בפרשה זו משה ידבר והאלקים יעננו בקול כמו שפי' רש"י לעיל ואין לומר גם כן מה שנ' כאן בפרשה זו אנכי ה' אלקך וגו' הם דברי משה שהגידן לישראל מה ששמע הוא והבין מדברי הקב"ה שאמרן בבת אחת דאם כן היה לו לקבוע פסוק משה ידבר והאלקים יעננו בקול לכאן אחר וידבר אלקים וגו' והכי הל"ל וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור ויהיה פי' הדברים האלה שנאמרו אחרי כן ע"י משה והוה ליה לכתוב מיד משה ידבר והאלקים יעננו בקול אנכי ה' אלקך וגו' ומדלא כתב כן ש"מ שכל אלו דברי הקב"ה בעצמו הן ולכך סיים רש"י דבריו ואמר אם כן מה ת"ל עוד אנכי ולא יהיה לך פי' כיון שע"כ אינם דברי משה אם כן ומה ת"ל כו' ומשני שחזר הקדוש ברוך הוא בעצמו ופי' על כל דיבור ודיבור בפני עצמו ואין להקשות מנ"ל לרז"ל לומר שחזר הש"י בעצמו ופי' על כל דיבור ודיבור בפני עצמו שמא לעולם הש"י לא חזר ופירש' אלא התורה כתבם להודיענו מה הם הדברים שדבר ה' בדיבור אחד דהא ע"כ לא סגי בלא הכי שהוצרכה התורה להודיענו מההם הדברים שדיבר ה' וכמו שנתחבטו בזה הרא"ם ז"ל והרב ג"א שאינו קושיא כלל דהא כיון דכתיב לאמור שפירושו שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו ומשמע שעל דברי הש"י בעצמו היו עונין כן כמו שפרש"י מיד בסמוך ואם לא יצא הדיבור מפי הקב"ה אלא פעם אחד בדיבור אחד אין שייך לומר שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו כיון שלא הבינו כלום כמו שהוכחתי לעיל אלא ע"כ לומר שחזר הש"י בעצמו ופירש על כל דיבור ודיבור וענו ישראל על דיבור של הקב"ה בעצמו על הן הן ועל לאו לאו מיהו על כרחך לומר שלא ענו ישראל עניית הן ולאו אלא על דבור אנכי ולא יהיה לך שהבינו מפיו ית' אבל על שאר הח' דברות שלא הבינו מפיו ית' אין שייך לומר שענו על הן הן ועל לאו לאו הא לא הבינו כלום ואיך יוכלו לענות

אחריו הן או לאו וזה אין לומר שלא חזר הקב"ה ופירש אלא שתים הדברות הראשונות ולא יותר ואחר כך התחיל משה ופי' להם שמנה דברות האחרונות כמו שהבינם הוא מפעם הראשון כשנאמרו בדיבור אחד חדא דלא מסתבר הוא שלא יחזיר השם יתברך רק השתים הראשונות ולא יותר דמ"ש אילו מאילו ואין להקשות בהבנת ישראל מאי שנא אילו מאילו למה לא הבינו אלא שתים הראשונות ולא יותר דהא כתיב הטעם במשנה תורה שלא הבינו כי יראתם מפני האש וגו' שלא הגביר עליהם פחד האש הגדולה עד אחר שהבינו השתים דברות הראשונות ואחר כך כשהגביר עליהם הפחד והבהלה מן האש לא יוכלו להבין יותר מתוך הבהלה ואז אמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה וגו' אבל גבי חזרת הש"י הדברות אין טעם לומר שלא חזר אלא שתים דמאי שנא אילו מאילו ועוד דא"כ פסוק משה ידבר וגו' היה לו לקבוע קודם לא תשא וגו' אחר לא יהיה לך וגו' אלא עכ"ל שהקב"ה בכבודו ובעצמו חזר ופירש כל העשרת הדברות וישראל לא הבינו רק השתים הראשונות וכיון שראה משה שלא הבינו יותר התחיל הוא לפרש להם הח' האחרונות אשר על זה נאמר משה ידבר וגו' ולכך כתבה התורה הראשונות בלשון מדבר בעדו והאחרונות בלשון נסתר כפי הבנת ישראל ולפי שמ"מ יצאו כל העשרות דברות מפי הקב"ה פעם שנית שחזר ופירש אותם מה שדבר ראשונה בדיבור אחד ובלי ספק אף על פי שישראל לא הבינום גם בפעם השנית הח' אחרונות ודאי משה שמעם והבינם יותר ממה שהבין בפעם הראשון ועל פי אותה ההבנה פי' אותה לישראל לא רצתה התורה להפסיק בפסוק משה ידבר וגו' בין העשרת דברות כיון שכולם יצאו מפי הקב"ה גם בפעם שנית וזה נ"ל כפתור ופרח והרא"ם ז"ל והרב גור אריה האריכו כאן מאד ונכנסו בדוחקים ביישוב קצת מהקושיות האילו ואין צורך לדבריהם לפי דברי אלה כשתעיין בהם נ"ל:

פסוק ד

רש"י וכל תמונה כל תמונת דבר אשר בשמים פי' ק' לרש"י דכתיב לא תעשה וגו' כל תמונה אשר בשמים והא התמונה אשר בשמים היא כבר עשויה והיאך יצוה עליה לא תעשה וגומר לכך פרש"י לא תעשה תמונת כל דבר אשר בשמים:

סליק פרשת וישמע יתרו. בעזרת יושב ביושר סתרו.

פרק כא

פסוק א

רש"י ואלה המשפטים ולמה נסמכה פר' דינין כו' הרא"ם הקשה כאן כמה קושיות ומתוך הקושיות הוכיח אמתת כוונת פשוטו של רש"י ז"ל וז"ל ונ"ל דהכי פירושו דהא דלא פתח

בטעם הסמיכות אלא אחר טעם הוי"ו הוא משום שאין מנהגו להביא סמיכות מפרשיות אלא באותן שאינן כתובות על הסדר ומפני שאינו ידוע שהפרשה הזאת היא שלא על הסדר אלא מהוי"ו של ואלה שהוא מוסיף על הראשונים מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני שפירושו מה הדברות נאמרו בסיני במאמר כל ישראל ובקולות וברקים אף אלו כן ולא בשאר כל המצות שנתנו למשה לבדו בתוך המ' יום שעמד בהר דאם לא כן תיפוק ליה מקרא דאלה המצות ואם כן פר' משפטים גם כן בעת הדברות נאמרה ולמה נסמכה לפרשת מזבח שלא על הסדר לומר לך שתשים סנהדרין אצל המקדש בלשכת הגזית שהוא קרוב למזבח עכ"ל בלי ספק שכן הוא האמת בדעת רש"י וכן משמעות לשונו והקשה הרג"א וז"ל וכל פירוש זה אינו נכון שהרי אמר מה הראשונים מסיני אף אלו כו' ולא אמר מה יו"ד דברות מסיני וגם על פרשת מזבח קאי מה הראשונים מסיני ועוד לא הוה ליה למימר מה הראשונים מסיני רק מה הראשונים בקולות וברקים ועוד הרי כתיב את עשרת הדברים דבר ה' אל כל קהלכם וגו' ולא יותר עכ"ל ומתוך כך הוציא דברי רש"י חוץ פשוטן יעויין בדבריו ואני אומר שאין בכל הקשיות שום ממשות כלל ראשונה מה שהקשה דהוה לי' למימר מה י' דברות מסיני כו' לא דקדק בדברי רש"י ז"ל שרש"י לא אמר מה הראשונים מסיני אף האחרון מסיני אלא אף אלו מסיני שאלו אמר רש"י אף האחרונים מסיני היה קצת מקום לקושיתו אלא שאעפ"כ לא היה ראויה לסתור דברי הרא"ם ז"ל אבל רש"י ז"ל נשמר אפי' מזה והכי פירש דרש"י קאי על כל מה שנאמ' בפרשה שקודם זאת הפרשה והיא מתחילת וידבר אלקים עד סוף הפרשה והכי קאמר מה הראשונים שבפרשה הקודמת דהיינו הי' דברות מסיני אף כו' לאפוקי האחרונים שבפרשת הקודמת דהיינו פרשת כה תאמר וגו' אינה מסיני ולכך לא סיים בדבריו כאן אף אחרונים אלא אף אלו כו' כי האחרונים ממלת הראשונים כוונת על פרשת כה תאמר וגו' ומה שהקשה עוד דהל"ל מה הראשונים בקולות וברקים אף אלו כו' גם בכאן לא ירד לסוף דעת הרא"ם שהרי לפי דברי הרא"ם ז"ל שכתב ולא בשאר כל המצות שנתנו למשה כו' דאם לא כן תיפוק ליה מקרא דאלה המצות כו' ע"כ אין פירש דברי רש"י ז"ל שאמר מה הראשונים מסיני כו' כוונתו לומר שכמו שהראשונים נאמרו מסיני כן אלו כו' דההיא מאלה המצות נפקי אלא הכי קאמר מה הראשונים ר"ל מהותם והוייתם כלומר כמהות נתינת הראשונים מסיני שהיו בקולות וברקים כן היה מהות נתינת המשפטים בקולות וברקים כו' ומה שהקשה הרי כתיב את עשרת הדברים דבר ה' אל כל קהלכם וגו' ולא יותר אין כאן קושיא כלל דודאי עשרת הדברים לא נזכרו באופן שנזכרו אחר כך המשפטים כי העשרת הדברים נזכרו מתחלה בדיבור אחד מה שאי אפשר לאדם

לומר כן ואחר כך חזר ופי' כל דיבור ודיבור בפני עצמו כמו שפי' רש"י לעיל על פסוק את כל הדברים האלה וגו' וכשחזר ופירש שמעו ישראל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה ואחר כך כשיראו מפני האש הגדולה התחיל משה מדבר ומשמיע שאר הדברות לישראל והקב"ה מסייע לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע כמו שכתב על זה משה ידבר והאלקי' יעננו בקול כמו שפירש"י שם ואם כן שמעו ישראל כל העשרת דברות בפי' בעודם עומדים לפני הר סיני אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה ושאר השמנה דברים מפי משה אבל אחר שסיים הש"י פעם השנית כל העשרת דברות והשמיעם משה לישראל עדיין היו נמשכין קולות ובדקים ונשארו ישראל עומדים על מעמדן לפני הר סיני ובתוך כך דבר הש"י אל משה פרשת המשפטים וישראל לא שמעו אותם מפני הקולות וברקים ומשה נגש אל הערפל ושמע וגם משה לא השמיעם לישראל באותו מעמד עד שירד אח"כ מן ההר ואחר כך פסקו הקולות וברקים וא"ל הש"י למשה אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי וגו' ורצה לומר כל המ' יום הראשונים ולמד עמו כל המצות כדילפינן מאלה המצות וגו' והרי הבדל גדול יש בין המשפטים ובין שאר כל המצות שאלו נאמרו בקולות וברקים ובמעמד כל ישראל ואלו לא נאמרו בקולות וברקים ובמעמד כל ישראל ואם כן שפיר קאמר קרא את עשרת הדברים דבר ה' אל כל קהלכם וגו' ולא יותר שהרי לא דבר ה' אל כל הקהל וששמעו כל הקהל קצתם מפיהם וקצתם מפי משה באותו מעמד הנבחר רק עשרת הדברים אבל פרשת המשפטים אע"ג שנדבר באותו מעמד לא נדבר אל הקהל רק אל משה וגם משה לא השמיעם באותו מעמד עד שירד מן ההר ואם כן כל דברי הרא"ם ז"ל הם ברורים ונכונים ואמתיים וכן הם משמעות לשונו של דברי רש"י ז"ל בלי ספק וכל המפרש אותם בענין אחר אינו אלא טועה:

פסוק ב

רש"י כי תקנה וגו' כשהוא אומר וכי ימוך אחיך ונמכר לך הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור כו' הקשה הרא"ם ז"ל וז"ל דלמא לעולם אימא לך כי תקנה במוכר עצמו אמור וכי ימוך נמי במוכר עצמו אמור אלא שנשנה מפני לא תעבוד בו עבודת עבד שנתחדש בו ללמד שלא יוליך כליו אחריו לבית המרחץ ולא ינעול לו מנעלו וכיוצא בו וליכא למימר הרי מוכר עצמו אמור שכבר כתוב שם ולא היה צריך לחזור ולכותבו כאן שכבר פרשנו שהברייתא הזאת אתי כת"ק דר' אליעזר דסבירא ליה דהמוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש ואם כן חזר וכתבו כאן ללמד שגם הוא יוצא בשש עכ"ל והרג"א חשב ליישבו וז"ל דאין לומר דזה הוה פרשה שנאמרה ונשנית ולא נשנית רק בשביל דבר שנתחדש בה דהיינו דבר שהוא חידוש לגמרי אבל לא תעבוד בו עבודת עבד אין זה דבר נתחדש

דהכל הוא בשביל שיצא ביובל ואין זה כמו שאר עבד שקנוי עבד עולמית כו' וזה לא הוי חידוש כיון דהכל הוא טעם שאינו עבד עולמית רק עד היובל עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר שהרי לא תירץ כלום דלפי דבריו נימא אע"ג דלא תעבוד בו עבודת עבד אינו חדוש שלא נכתב אלא בשביל שיצא ביובל אם כן נימא שדין שיצא ביובל כשפגע בו תוך שש זהו חדושו שלא הוזכר כאן בפרשה זו והדר קושיית הרא"ם לדוכתא ועוד תמיהני מאד כיון דלפי דבריהם לת"ק דר' אליעזר קיימינן דלית ליה ג"ש דשכיר שכיר לילף מינה דמוכר עצמו יוצא בשש וא"כ לא הוזכר שש בכל הפרשה דוכי ימוך וגו' אם כן מה זה שאמר רש"י הרי מוכר עצמו כו' אמור מאי אריא אמור דמשמע דכבר נאמר פעם אחת ואומרה פעם שנית הלא מה שנאמר שם לא נאמר כאן כלל ומה שנאמר כאן לא נאמר שם כלל ויותר תמיהני על הרא"ם שכתב וז"ל הרי מוכר עצמו אמור ואין שם שום חידוש בפרשה לומר שחזרה ונשנית בעבורו וא"כ מה ת"ל כי תקנה כו' עכ"ל ולא אוכל לירד לסוף דעתו ולא אבין מה קאמר ואין שם שום חידוש כו' והלא כולה חידושה שהיא שכל מה שהוזכר שם הכל חידוש ואין שם דבר אחר רק חידוש ותדע דהא בפרשה זו לא כתיב אלא ויצאה אשתו עמו דלמדין ממנו שהקונה עבד חייב במזונות אשתו ולא הוזכרו כאן בניו ושם כתיב ויצא מעמך הוא ובניו וא"ר שמעון מכאן שרבו חייב במזונות בניו ולא הוזכרה שם האשה מפני שסמך אפרשה דהכא וגם מה שכתב כאן רש"י חייב במזונות אשתו ובניו לא כתב כן אלא שסמך אפרשה דהתם והרי כוונת התורה בפירש שלא לכתוב בפרשה אחת מאלו שתי הפרשיות מה שכתב בחברתה והרי כולה חידושה ולא שייך לומר הוכפלה דבשלמא לר' אליעזר דאית ליה ג"ש דשכיר שכיר ללמוד ממנה שמוכר עצמו יוצא בשש וא"כ הוזכר שש בפרשת וכי ימוך בג"ש דשכיר שכיר קאמ' הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור שגם דין שש דבר באותו פרשה בג"ש אלא לת"ק דלא הוזכר כלל שש בפרשה וכי ימוך מאי קאמר רש"י שאמר הרי מוכר עצמו מפני דוחקו אמור שכבר אמור דין מוכר עצמו פעם אחת ולמה לו לכותבו כאן פעם שנית והרי כלמה שנאמר שם באותה פרשה לא הוזכר כאן ומה שנ' כאן לא הוזכר שם דבפרשה דהכא לא הוזכר דין שש וגו' ואם אדוניו יתן לו אשה וגו' ודין רציעה ולא הוזכר כאן לא תעבוד בו עבודת עבד ולא שיצא ביובל ושם הוזכרו ולא הוזכרו שם דין שש וכל מה שנ' בפ' זו וא"כ דלמא שתי הפרשיות מיירי במוכר עצמו וכל אחת מדבר בדין בפני עצמו ותרוייהו במוכר עצמו מפני דוחקו לכך נ"ל שאין פי' הרי מוכר עצמו אמור דהכא כפירושו בשאר מקומות לומר דבפעם שנית למה לי אלא הכי קאמר הרי מוכר עצמו אמור שם והזכיר שם דינים אחרים ואם הפרשה דהכא מיירי גם כן במוכר עצמו היה לו לכוללם בפ' אחת

שאין זה דרך התורה לחלק דין של אחד לשתי פרשיות שאעפ"י שהמדה היא לכתוב פר' אחת ואחר כך לשנות אותם פעם שנית היינו כדי לחדש בה דבר אבל כותב גם כן מה שאמר בה כבר אבל לחלק פרשה אחת לשתים ולכתוב בכל אחת דברים מיוחדים ומה שבזו אינו מזכיר בזו אין זה מדה בתורה כלל אלא עכ"ל דהתם מיירי במוכר עצמו והכא מיירי במכרוהו ב"ד ואע"פ שחזר וכתב דין מכרוהו ב"ד בפ' ראה כי ימכר וגו' היינו לחדש בה שני דברים כמו שפרש"י שם ומעתה אין כאן שום קושיא כלל מה שהקשו הרא"ם ז"ל והרג"א:

פסוק ג

רש"י בגפו יצא מגיד שאם לא היה נשוי מתחלה אין רבו מוסר לו שפחה כו' נ"ל טעמא דמסתבר דמשום דכשיש לו אשה שאפשר לו לקיים מצות פריה ורביה באשתו הישראלית לא הקפידה התורה אם אדוניו יתן לו אשה להוליד גם עבדים אבל אם אין לו אשה שאין לו מקום שיקיים פריה ורביה לא רצתה התורה להרשות לאדון לתת לו שפחה להוליד עבדים כי העבדים לא יהיו מיוחסים אחריו שעבד אין לו ייחוס והרי לא יקיים זה מצות פריה ורביה ולא לתוהו בראה וגו':

פסוק ה

רש"י את אשתי השפחה הקשה הרא"ם וז"ל ואם תאמר מנ"ל הא דלמא באשתו הישראלית קמיירי וה"ק אהבתי את אשתי הישראלית ואת בני ממנה ולכן לא אצא חפשי מפני שכל זמן שאני תחתיך אתה חייב במזונותן וכשאצא חפשי מי מפרנסן עכ"ל ותרצו שם אבל איני יודע מי הכריחו לאריכות דבריו יעויינו שם בדבריו כי נראה לי שאין כאן קושיא כלל כי איך שייך לומר על זה אהבתי את אדוני שהרי לא מאהבת אדון הוא עושה אלא מאהבת אשתו ובניו שאינו יכול לפרנסן ואפי' היה שונא לאדון היה אומר כן לישאר אצלו משום פרנסת אשתו ובניו:

פסוק ו

רש"י אל הדלת וגו' תלמוד לומר ונתת באזנו ובדלת בדלת ולא במזוזה הקשה הרא"ם וז"ל ואם תאמר ואימא אפכא לפי שהוא אומר ונתת באזנו ובדלת אין לי אלא דלת מזוזה מניין תלמוד לומר אל הדלת או אל המזוזה עכ"ל והניחו בצ"ע והרב גור אריה חשב ליישבו וז"ל אבל אפכא ליכא למימר כו' דאם כן לא יהיה מתורץ למה נאמר שם בדלת דוקא דמשנה תורה לאוסופי אתא ולמה כתיב בדלת לרציעה ולא מזוזה עכ"ל ואומר אני דלא דק דודאי משנה תורה לאוסופי אתא אבל התוס' הוא זה דאתא לאשמועינן שינקב במרצע דרך כל עובי אזנו עד שיתחוב המרצע גם בדלת דאי מהכא ה"א שאין צריך לינקב במרצע אלא באזנו ולא יגע במרצע לא בדלת ולא במזוזה אלא שיגישהו אליהם להיות

הם עדיו כמו שדרש ר' שמעון מה נשתנו דלת ומזוזה מכל הכלים אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים כו' לכך יגישהו אליהם אבל לא שיתחוב המרצע גם בדלת או במזוזה רק באזנו לבדו שכן משמע לשון הכתוב שבכאן והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדוניו את אזנו במרצע משמע שאין רוצע אלא אזנו ולא היו משתמשין הדלת והמזוזה אלא להגשה לבדה לכך הוצרך לכתוב במשנה תורה ולקחת את המרצע ונתת באזנו ובדלת משמע בשתיהם יחדיו וה"ה שכן הדין במזוזה אם ירצה לרצוע במזוזה שיתן המרצע באזנו ובמזוזה ולא היה צריך לכתבו ואם כן צלל הרב ג"א במים אדירים ולא העלה כלום בידו:

פסוק ח

רש"י לעם נכרי לא ימשול למכרה שאינו רשאי למוכרה לאחר כו' וטען הרמב"ן וז"ל ואם כן יהיה לעם נכרי כמו לאיש נכרי ולא מצינו לו חבר בכל הכתוב עכ"ל והנה נתחבטו בזה הרא"ם והרב ג"א ליישב דברי רש"י ולא עלה בידם ליישב הלשון ע"כ אחוה דעי אולי ינחני בדרך אמת וזה לפי דברי רז"ל שפירשו ואם רעה בעיני אדוניה וגו' שרעה בנישואיה כלומר ואסורה לינשא לישראל כגון שהיא ממזרת אמר הכתוב לעם נכרי וגו' ורצה לומר לגר מקהל גרים אף על פי דקהל ה' לא אקרי מ"מ קהל סתם מקרי וקהל ועם הם שמות נרדפי' כמו שכתוב עתה ילחכו הקהל את סביבותינו וכתיב מיד בתריה הנה עם יצא ממצרים ש"מ דקהל ועם חדא הוא והנה נקרא קהל גרים עם נכר לגבי ישראל לעניין נישואין אעפ"י דלעניין הייעוד ושאר מצות התורה אחת להם דכתיב הקהל חוקה אחת הגר והאזרח וגו' לפיכך הוצרך לכתוב לעם ולא לאיש נכרי דאלו לאיש הוה משמע לישראל אחר וזה דבר פשוט הוא שאסור שהרי אינו יכול לייעדה כמו זה והכי קאמר קרא אף על פי שמותר בממזרת דקהל גרים לא מקרי קהל ה' ומותרת לו לייעד אעפ"כ לא ימכרנה לו אם האב מפני שאין אדם מוכר בתו לשפחו' אחר שפחות ואם האדון לומר שלא נתנו לו התורה רשות למכרה כלל לאיש אחר:

פסוק יג

רש"י מכה איש וגו' שומע אני בהכאה בלא מיתה כתב הרא"ם וז"ל יש לתמוה היאך יעלה על הדעת שיהא נהרג בהכאה בלא מיתה והכתיב והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות וגו' ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא עכ"ל וכתב עליו הרג"א וז"ל ונדחק בתירוצים ולא עיין כי מה שאמר כאן דה"א דחייב מיתה בהכאה היינו בהכאה שאין בה תשלומין דכיון דלא נתנה התשלומין חייב בה מיתה והרי כך אמרינן בפרק אלו נערות הכהו הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה ואם כן הייתי אומר גם כן דהיה חייב מיתה אם לא היה בה תשלומין ואין להקשות דדוקא מלקות דהוא קל טפי מממון

אמרינן כו' אבל מיתה דהוא אמור לא אמרינן ביה דא"כ יהיה מי שיכה את האדם הרבה קל ממי שיכה אותו מעט דאין זה קשיא דאין ה"נ דהיכא דאיפשר בתשלומין לא חייבת התורה מיתה כיון דאפשר בתשלומין והיכא דליכא תשלימין חייבה התורה מיתה שזהו תשלומין שלו דאל"כ במה ישתלם ופשוט הוא עכ"ל ולא ידעתי מאי פשיטותה כי אדרבה דברים אלו דברים שאין הדעת סובלתן הם והנה ברח הרב מפחד הדוחקים של הרא"ם ז"ל ונפל בפחת לומר דברים שאי אפשר לעלותם על הדעת כי היאך יעלה על הדעת שהכאה מכה שאין בה שוה פרוטה יהיה חייב מיתה משום דאין בה תשלומין דהא עיקר טעמא דפחות מש"פ שאין בה תשלומין אינה אלא משום דישראל רחמנים הם ומוחלים על דבר מועט כזה שכן פי' רש"י גבי גזל דפחות משוה פרוטה דפרכינן בגמרא מי איכא מידי דלישראל שרי ולגוי אסור ומשני כן משום דלאו בני מחילה ננהו ופרש"י דודאי אף ישראל נצטוו על הגזל אלא פחוח מש"פ אינו נחשב גזל בעיניהם שרחמני' הם ומוחלין על דבר קל אבל בני נח אכזריים הם עכ"ל ואם כן על כרחך לומר מה שפוטרין המכה כשהכה חבירו מכה שאין בה שוה פרוטה גם כן מהאי טעמא הוא משום דאין ב"ד נזקקין לתוכה לפסוק לזה שישלם לו פחות משוה פרוטה מפני דבריר לן שסתם ישראל רחמן היא ובדאי ימחול לו (עליו) שאין כאן טעם אחר לפטור המכה בפחות מש"פ דאם לא כן מהיכא תיתי לפוטרו דהא פצע תחת פצע כתיב ודרשוהו לממין ואם כן הואיל ומשום רחמנות המוכה פטרוהו היאך יעלה על הדעת שנתחייבהו מיתה כדי שישתלם הכאתו דודאי ירחם עליו ויקח ממנו תשלומין פחות מש"פ ולא ימיתהו וכ"ת אם כן למה נחייבהו מלקות שהרי ודאי נח לו לזה שיתן כמה פרוטות ולא ילקה אין זי קושיא כלל דמה דמתחייבינן ליה מלקות לא משום תורת תשלומין למוכה הוא אלא לענוש המכה שעבר על הלאו דפן יוסיף שכן עונש כל לאו מלקות הוא ואפי' מחל לו המוכה מ"מ חייב מלקות משום הלאו אבל אם נאמר שחייב מיתה ע"כ לא משום עונש הלאו הוא שאין עונש הלאו מיתה שאם היה עונשו מיתה גם ביותר מש"פ לא הוה מחייבינן ליה תשלומין כדחזקיה דהא קם ליה בדרבה מינה אלא ע"כ משום תשלומין המוכה הוא וכן כתב הרג"א בהדיא בסוף דבריו וז"ל דאל"כ במה ישתלם ע"כ ואין לך אכזריות מן המוכה גדולה מזו והרי פטרינן המכה מתשלומין משום רחמנותו של המוכה וממיתין אותו באכזריותו אין הדברים ראוים לאומרו ולא ידעתי על מה סמך הרג"א לומר על הרא"ם ז"ל ולא עיין כו' וסיים על דבריו ואמר ופשוט הוא הרי ודאי עיין הרא"ם ז"ל עיון דק וזך ודבריו לא מבעי' דאינם פשוטים אלא זרים עוד כתב הרג"א וז"ל ועוד דהכאה בלא מיתה חייב מיתה אע"ג דאמרה תורה רק שבתו יתן ה"ק אם ישלם הכאתו מוטב ואם לא

ישלם או שאין לו לשלם חייב מיתה וכה"ג אמרינן בפרק קמא דסנהדרין גבי כופר דבעי למימר דחייב מיתה ואם נותן ממון אינו חייב עכ"ל באמת דברים אלו כמעט שהם יותר זרים מן הראשונים כי היאך יעלה על הדעת שכשאין לו לשלם מעות יחויב מיתה והרי כל ישראל מצווין לפדותו ועוד טוב יהיה לו שימכרוהו בהכאתו כמו שמוכרין הגנב בגניבתו ולמה ימיתהו וכופר שאני דקנס הוא יעוין שם ומה שהביא ראייה מכופר לא ידעתי מאי קאמר דגם בכופר לא אמרו כן כשאין לו ממון שחייב מיתה וכשיש לו ממון יפדה עצמו זה לא עלה על דעת שום אדם מעולם ובהדיא אמרה תורה גבי מי שחייבה אותו התורה מיתה שלא יוכל לפדות עצמו שהרי בפי' כתיב לא תקחו כופר לנפש רוצח וגו' ובסנהדרין הכי אמרו אימא קטיל איהו לא תסגי ליה בממונא אלא בקטלה קטל שורו לפרוק נפשיה בממונא וה"פ דנימא דקרא דגבי כופר שאמר וגם בעליו יומת ואם כופר יושת עליו הכי פירש וגם בעליו מן הדין היה חייב מיתה אבל מכל מקום רחמנא פטריה ממיתה ולא חייבתו מיתה על רציחות שורו ואמרה אם כופר יושת עליו אבל לא חילקה בין איתי ליה ממון ללית ליה וגם בדלית ליה אין ממיתין אותו אלא כל ישראל מצווין לפדותו או מטילין עליו תשובה אחרת ואין להקשות אם כן רוצח הוא דילפינן מיני' על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו למה לי דמשמע דאי לאו רוצח הוא הוה פירש דוגם בעליו יומת בידי אדם וכמו שפירש רש"י בהדיא בפסוק דוגם בעליו יומת והיכי הוה מצינן למימר דבידי אדם והא כתיב אם כופר יושת עליו אלא על כרחך פירושו דהוה אמרינן גם בעליו יומת בידי אדם במה דברים אמורים כשאין לו ממון לפדות אבל כשיש לו ממון לפדות אם כופר יושת עליו וגו' וכן פירש שם בהדיא הרב גור אריה שכן פרושו מפני שהוא אזיל לשיטתו דהכא אבל אני אומר חלילה לפרש כן ולהעלות על הדעת דס"ד דשום אדם בעולם שזה הוא דעת התורה שתחייב אחד מיתה כשאין לו ממון לשלם וכשיש לו יכול לפדות עצמו חלילה חלילה הפסוק אומר דרכיה דרכי נועם ואיה נעימותיה אלא הכי פירש דאי לאו רוצח הוא ה"א גם בעליו יומת בידי אדם וגם כופר יושת עליו אבל השתא דכתיב רוצח הוא על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו ה"פ מן הדין גם בעליו יומת אבל רחמנא פטריה אלא כופר יושת עליו וגומר ועיין פרק קמא דסנהדרין וא"ל דה"נ הוה מפרשינן כן גבי ואיש כי יכה וגו' דאי לא כתיב ומכה איש וגו' ה"א דה"ק מן הדין היה חייב מיתה בהכאה בפחות מש"פ אלא דרחמנא פטריה ממיתה ואמרה ונקה המכה רק שבתו יתן וגו' (חדא) ואם כן מכ"ש היכא דהכא מכה בש"פ שחייב מיתה ופשיטא ואיש כי יכה גם כשהמית אותו הוא והרי עליו אמר קרא בפירש לא תקחו כופר לנפש רוצח וגו' והיאך נאמר דונקה המכה

קאי על ואיש כי יכה וגו' ועוד בחדא פרשתא הוי ליה למכתביה ואיש כי יכה וגו' ונקה המכה וגו' ואז הוי פירושו כמו גבי ואם כופר יושת עליו וגו' דעל וגם בעליו יומת קאי אלא מחוורתא דלית ממשא הכא בדברי הרג"א אני אומר דודאי הרא"ם ז"ל עיין עיון דק בקושיותיו ותירצו אלא שעמד לפניו מה שסיים בדבריו וז"ל אך ק' דמכילתא קתני בהדיא שומע אני אפי' סטרו וסטירא אין בו כדי להמית וצריך עיון עכ"ל ר"ל ומשמע אפי' הכהו מכה שאין בה כדי להמית הוה שמעינן מאיש כי יכה כל נפש אדם שיחויב בה מיתה ואם כן היאך היינו מפרשים והכה איש את רעהו באבן או באגרוף ולא ימות וגו' ונקה המכה וגו' דבלא המכילתא היינו יכולין לפרש והכה את רעהו וגומר ונקה המכה וגו' במכה שאין בו כדי להמית ופסוק דאיש כי יכה וגו' שחייב מיתה אף על פי שלא מת המוכה הוה מוקמינן במכה שיש בו כדי להמית אלא שהמכילתא הוא סותרו והניחו בצ"ע והדין עמו אך נראה לי ליישבו בדוחק דהוה אמינא דהכי קאמר שומע אני בהכאה בלא מיתה פי' כשיכה במקום שיש בה הכאת נפש כגון בכל מקום שמחללין עליו את השבת אף על פי שלא מת חייב מיתה וזהו משמעות הכתוב שאומר כי יכה כל נפש אדם משמע מכת נפש דהואיל והכהו במקום מכת נפש אף על פי שלא מת חייב מיתה ומה שאמר במכילתא אפי' סטרו זה גם כן מכת נפש הוא דהוא במקום שיכול לבא לידי סכנת נפש שהרי אם היפול שינו יש בו סכנת נפש דהא מן השינים ולפנים משינים בכלל מחללין את השבת כדאיתא בטור סי' שכ"ה ומה שאמר הכתוב והכה את רעהו באבן וגו' ונקה המכה וגו' במכה במקום שאין מחללין עליו את השבת שאין בה סכנת נפש וכן מה שחייבה התורה מיתה במכה אביו ואמו הוה מוקמינין ליה ג"כ במכה אפי' במקום שאין מחללין עליו את השבת ואין חילוק אפי' באחר שאינו אביו אם הכהו בדבר שיש בו כדי להמית או בדבר שאין בו כדי להמית בכל אופן הוה חייב מיתה כשהכהו במקום מכת נפש אף על פי שלא המיתו כגון במקום שמחללין עליו את השבת ת"ל ומכה איש ומת אינו חייב אלא בהכאה של מיתה:

פסוק טז

רש"י וגונב איש ומכרו אין לי אלא איש שגנב נפש אשה או טומטום או אנדרוגינוס שגנבו מניין ת"ל וגונב איש ומכרו וגו' כתב הרב ג"א וז"ל מנ"ל למדרש וגונב איש לרבות אשה שגנבה דלמא איש למעט אשה מדכתיב וכי ימצא איש גונב וקרא דגונב איש למעט נפל הוא דאתא כלומר גונב קטן בן קיימא הראוי להיות איש לאפוקי נפל אלא עכ"ל דקרא דגונב איש לא אתא למעט נפל דהוצרך לכתוב איש דאם לא כן הוה משמע אפי' גונב בהמה ואי משום דכתיב איש ולא כתיב אדם מאי שנא איש מאדם דאין קיצור לשון

יותר בלשון אדם מלשון איש עכ"ל ולא דק דאם כן לעיל גבי מכה איש ומת שכתב רש"י אם נאמר איש כי יכה כל נפש אדם שומע אני הכאה בלא מיתה ת"ל מכה איש ומת אינו חייב אלא בהכאה של מיתה ואחר כך כתב ועוד כי יכה כל נפש אדם אפי' נפלים במשמע ת"ל מכה איש אינו חייב עד שיכה בן קיימא הראוי להיות איש ע"כ ומשמע דתרוייהו יליף מיניה מדכתיב ועוד ולא כתב ד"א ואם כן לפי דבריו התם נמי נימא מנ"ל למעט נפל דלמא לעולם אפי' נפלים ומכה איש ומת לאינו חייב אלא בהכאה של מיתה הוא דאתא ואי לא כתב איש ה"א אפי' מכה בהמה ומתה חייב לכך כתב איש ולא בהמה אלא על כרחך לומר מדלא כתיב נפש או אדם הוא דממעט נפלים ה"נ גבי וגונב איש עכ"ל מדלא כתיב וגונב נפש או אדם וכתב גונב איש ש"מ למעט נפלים הוא דאתא:

פסוק כ

רש"י וכי יכה איש את עבדו והרי היה בכלל מכה איש ומת אלא בא הכתוב והוציאו מן הכלל כו' הקשה הרא"ם וז"ל ונדון אותו במדה דדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא על הכלל כולו יצא ויהא גם ישראל נידון בדין יום או יומים עכ"ל וכתב עליו הרב ג"א וז"ל וקושיא זאת לא ידעתי לפרשה דהא כתיב כי כספו הוא ולמדנו מזה הא אחר שהכה אותו אינו בדין יום או יומים ואם כן איך שייך לומר דעל הכל יוצא ללמוד דאם כן כי כספו למה לי על כרחך לומר דודאי קושיא היא אלא נ"ל ליישב דה"ק הרא"ם נדון אותו במדה דדבר שהיה בכלל כו' ויהא גם ישראל בדין יום או יומים או נאמר כיון שכתבה התורה כי כספו הוא נילף מהכא שאין המדה כך דדבר שהיה בכלל כו' ללמד על הכלל כולו יצא אלא ללמד על עצמו יצא וכי תימא אם כן מה הפרש יש בין דבר שיצא מן הכלל ובין דבר שיצא לידון בדבר החדש הפרש טובא יש ביניהם שזה אי אתה יכול להחזירו לכלל כו' וזה אתה יכול להחזירו כו' ומשני יש לומר כו':

פסוק לב

רש"י שלשים שקלים והשקל משקלו ארבע זהובים כתב הרא"ם וז"ל לא מצאתי זה בשום מקום אבל נראה שהיה סובר שמשקל דינר של כסף כמשקל דינר של זהב ולפיכך נקראו שניהם בשם דינר וכשמצא בתלמוד שהסלע שהוא השקל ארבע דינרים הוציא מזה שהשקל של זהב גם כן משקלו ארבע דינרים של זהב ולפיכך צריך לומר דאין הכא נמי שדינר של זהב לא היה משקלו שוה לדינר של כסף כו' עד אלא שעם כל זה מאחר שנקראו שניהם בשם דינר כשמצא שהדינר של כסף הוא רביעית של סלע שהוא השקל הוציא מזה שהדינר של זהב הוא רביעתו של שקל זהב וא"כ השקל משקל ארבע זהב אע"פי שהשקל של זהב אין משקלו שוה לשקל של כסף כו' עכ"ל ותמיהני מאד דמשמע

מלשונו שרש"י בא לפרש כאן כמה הוא שקל של זהב ושקל זהב מאן דכר שמיה בפסוק זה דהא כסף שלשים שקלים וגו' בשקל של כסף מיירי שאין לומר שהוא מפרש הפסוק כסף שלשים שקלים יתן שיתן כסף שלשים שקלים של זהב דמנ"ל לרש"י לפרש כן לכך נ"ל דמה שפירש רש"י ונקט בלשונו זהובים רצה לומר דינרין וכוונתו על דינרין של כסף אלא לישנא דלשון הקודש נקט כי דינרין לשון התלמוד היא א"נ ר"ל ארבע דינרין זהוב קולוניא שהוא ז"ל ידע בבירור שמשקל חצי אונקיא של קולוניא הוא משקל ארבע דינרי צורי שבתלמוד והודיע לנו שזהו המשקל של שקל כסף שהוזכר בכל התורה כי כן קיבל מרבותיו ז"ל:

פסוק לג

רש"י וכי יפתח איש בור וגו' אלא להביא כורה אחר כורה שהוא חייב כתב הרא"ם ז"ל ותימה דהא סברא זו נתבטלה בגמר' ממה שאמרו שם מצריך צריכי להו ואי כתב רחמנא כי יפתח ה"א הוא דסגי בכיסוי אבל כורה לא סגי ליה בכיסוי עד שיסתמנו וימלאנו עפר ואי כתב רחמנא כי יכרה ה"א כריה הוא דבעי כיסוי משום דעביד מעשה אבל פותח דלא עביד מעשה אימא כיסוי נמי לא בעינן קמ"ל עכ"ל והרג"א חשב לתרצו וז"ל ויש לומר דהא דקאמר התם כך היינו קודם דידעינן כי יכרה איש דילפינן מיניה דכורה אחרון חייב אבל כיון דידעינן קרא דכי יכרה איש דילפינן איש כורה ולא שנים ומהך למדנו דאחרון חייב אם כן אין צריך לתירוץ הראשון דתרצינן דקרא נכתב בשביל להודיע דסגי ליה בכיסוי רק דקרא אתא ללמוד דיש כורה אחר כורה ודרך התלמוד לומר כך מנא לן למילף דאחרון חייב עד דמסיק תלמודא הדרשה דממנה יליף דאחרון חייב אבל השתא דיש קרא דאחרון חייב אם כן קרא כולו להכי הוא דאתא ואף על גב דהוי מצי לתרוצי דלא קשיא דצריך כי יכרה דאף כורה סגי ליה בכיסוי כיון דהאמת הוא דהך כי יכרה לכורה אחר כורה דאתא כדילפינן מאיש בור ולמה נפרש דקרא אתא לדיוקא לומר דאף כורה סגי ליה בכיסוי זהו דעת רש"י עכ"ל ולא דק במאי דקאמר כיון דהאמת הוא דהך כי יכרה הוא לכורה אחר כורה כו' דמנ"ל שהאמת הוא כך דהא לא שמעינן מאיש אחד כורה כו' רק שאחד חייב אבל עדיין לא ידעינן איזהו אם הראשון או האחרון עד דילפינן מוהמת יהיה לו מי שהמיתה שלו דהיינו האחרון שעשה שיעור מיתה ונזקין ואם כן עיקר דרשה דהאחרון חייב מתרוייהו מוהמת יהי' לו ומאיש נפקא ותרוייהו צריכי ומחד לא נפקא וע"כ כי יכרה לגופיה הוא דאתא דסגי לי' בכיסוי דלאחרון חייב לא משמע מיני' בכי יכרה איש דהוינן יכולין למימר מנ"ל לתלמודא לומר דהאחרון חייב שמא הראשון חייב וכי יכרה לגופיה הוא דאתא דסגי ליה בכיסוי וכל שכן דמוהמת יהיה לו

לחודיה לא הוה שמעינן כלום בלא איש ואם כן ע"כ כורה אחר כורה לא מכי יכרה נפיק וישאר התימה על רש"י במקומו והרג"א בחינם טרח ואין להקשות דהא והמת יהיה לו לשור פסולי המוקדשין הוא דאתא מי שהמת שלו כלומר שראוי לו שמותר בהנאה לאפוקי פסולי המוקדשין שאסור בהנאה א"נ לפחת נבילה הוא דאתא דאם כן השור יהיה לו או הנופל יהיה לו מבעי ליה ומדכתיב והמת וגו' ש"מ מי שהמיתה שלו דהיינו כורה אחר כורה:

פרק כב

פסוק ז

רש"י ונקרב אל הדיינים לדון עם זה ולישבע לו שלא שלח ידו בשלו כתב הרא"ם והרמב"ן ז"ל כתב בזה והנכון שיקרב אל האלקים לישבע שנגנבה כמו שהוא טוען כו' עכ"ל ר"ל ובזה קשה על רש"י שפי' שהשבועה היא שלא שלח ידו שהרי עיקר היא על טענותו שטוען שגונב ועל זה צריך לישבע והשיב הרא"ם בעבור רש"י שמה שאמר לישבע שלא שלח ידו בשלו היה מכוין בו גם כן לכלול בו גם הגניבה וז"ל שכיון שגנבו הרי שלח ידו בשלו יותר ממי ששלח ידו להשתמש בו לצרכו בלבד עכ"ל והקשה עליו הרג"א וז"ל והרא"ם רצה ליישב דברי רש"י הא דכתיב אם לא שלח ידו היינו בכלל זה גם כן השבועה דאינה ברשותו ושנגנבה ממנו ודבר זה לא יתכן דמה ענין שאינה ברשותו אל שלא שלח בו יד שהרי אף על גב שלא שלח בה יד אפשר שהוא ברשותו וכפר בה ועוד דלא הועיל כלום דאף אם נודע שאינה ברשותו מנ"ל שגנבה שמא פשע בה ושומר חנם חייב בפשיעה עכ"ל הרג"א ובאמת נפלאתי על הרב האריה מאד כי ישאג חנם ולא דקדק בדברי הרא"ם ויבא בעקיפין עליו להחליף דברו ונשינו במה שלא היה כן דעת הרא"ם ז"ל ולא עלה על דעתו מעולם והוא שינה לשונו כדי לסותרו וכשיכניס הוא אחר כך בדוחקין שלו שכתב בשם הרא"ם איך שאמר שכולל בה שבועה שאינו ברשותו וחשב לסותרו כדי שיפלו עליו הקושיות שהקשה וזה הלשון לא בא מעולם בדברי הרא"ם ז"ל אלא כמו שכתבתי לשונו שכיון שגנבו הרי שלח ידו בשלו יותר ממי ששלח ידו להשתמש בו לצרכו בלבד וה"פ כשישבע בלשון שלא שלח בו ידו בפקדון יש ממשמעות לשונו זה שתי ענינים האחד שלא שלח בו ידו להשתמש בו לצורכו אע"פ שלא היה דעתו אז להחזיק בו להיותו שלו אלא היתה כוונתו להחזירו אחר כך לבעליו אפי' הכי גזלן הוא וחייב אפי' באונסין וגם כלול במשמעות לשון זה שלא שלח בו ידו להחזיק בו להיות שלו לחלוטין כגון שהחביא אותו מפני בעליו שלא יראוהו ויוכל לטעון נגנבה ממנו אע"פ שלא נשתמש בה אלא שהיה מתכוין באותו שליחות יד להחזיק בה כשלו ושלא

להחזירו לבעליה ועל אותו המעשה הוא טוען שנגנבה ממנו ואם כן הוא עצמו הגנב לפי דבריו זה הוא משמעות לשון הרא"ם ולא הזכירו בלשונו שבועה שאינה ברשותו ולפי זה אין כאן שום מקום לקושיית הרג"א שהקשה על הרא"ם ז"ל כי ודאי כל דבריהם ברורים ונכוחים למבין אין בהם נפתל ועיקש ולפי זה שפיר כתב רש"י אחרי כן במאמר על כל דבר פשע שימצא שקרן בשבועתו שיעידו עדים שהוא עצמו גנבו כו' כלומר והיינו שקרנותו שהוא כבר נשבע שלא היתה כוונתו להחזיק בה כשלו וטוען שנגנבה ממנו ואף על פי שיהיה נמשך ממנו שאינה ברשותו מ"מ אין נופלת עליו הסתירות שכתב עליו הרג"א:

פרק כג

פסוק יז

רש"י שלש פעמים לפי שהעניין מדבר בשביעית הוצרך לומר שלא יסתרסו ג' רגלים ממקומן כתב הרא"ם וז"ל והרב ז"ל הביאו בקרא דג' פעמים כדי לפרש אותו בסוף העניין עכ"ל משמע דק' לו למה לא הביאו רש"י ז"ל מיד לעיל על פסוק דשלש רגלים תחוג לי בשנה ועל זה השיב כדי לפרש אותו בסוף העניין כו' וכן כתב הרג"א בפירוש וז"ל שלא יסתרסו רגלים דכיון דכולה שבת לא יהיו נוהגין רגלים אף על גב דכבר הזהיר על השבת שלא יסתרס היינו שבת דקדושתו חמיר אבל שלש רגלים שאין קדושתן חמורה כשבת צריך לאשמועינן ופירש זה על שלש פעמי' בשנה כדי כו' עכ"ל הרי משמע שגם הוא רוצה ליישב למה לא פי' רש"י ז"ל זה על פסוק דשלש רגלים וגו' וישבו בדוחק ואני אומר שאין זה קושיא כלל דודאי על פסוק דשלש רגלים לא הוצרך רש"י לפרש זה שסמך על מה שפי' גבי שבת בפסוק וביום השביעי תשבות אף בשנה השביעית לא תיעקר שבת בראשית ממקומה שלא תאמר הואיל וכל השנה כולה קרויה שבת לא תנהוג בה שבת בראשית ע"כ וממילא נשמע דה"ה כל הפרשה המדברת בשביתת המועדות נכתבה כאן כדי שלא נאמרו שיעקרו שביתתן ממקומן הואיל וכל השנה כולה קרויה שבת ולא הוצרך רש"י לפרש כלום שם אבל הכא גבי שלש פעמים יראה וגו' שפירושו שגם בשביעית יעלו לרגל ויראה כל זכורם לפניו ית' הוצרך לפרש זה כי זה היה לנו טעם אחר שלא יעלו בשביעית לרגל כמו בשאר השנים לא מטעם שנקרא שביעית שבת כי ה"א אף על פי שמחוייבים לחוג ולשבות למועדים בשביעית כמו בשאר השנים מ"מ לא יחוייבו לעלות לירושלים כי בשנים האחרות היו מאחרין נדרים ונדבות גם היו משהין תרומות וביכורים ומעשרות בביתם עד הרגלים וברגלים הביאום עמהם בפרט מעשר שני להוציא שם בשמחת י"ט וכ"ש בחג הסוכות שהוא זמן שמחת האסיף דכתיב ביה

בפירש באספך מגרנך ומיקבך ושמחת וגו' וזה לא היו יכולין לעשות בשביעית שלא היה להם אסוף וה"א שלא יעלו באותו שנה כלל לרגל לכך הוצרך הכתוב לכתוב כאן בפירוש שלש פעמים בשנה יראה וגו' ומן הטעם הזה ג"כ הוצרך רש"י ז"ל לפרש פה שלא יסתרסו ג' רגלים ממקומן ר"ל אף על גב שישבתו ויחוגגו במועדים לא יאמרו אין אנו צריכים לעלות לירושלים מן הטעמים שכתבתי בא הכתוב דשלש פעמים יראה וגו' להזהירנו שלא יסתרסו עליית הרגלים ממקומן נ"ל:

סליק פרשת משפטים.

פרק כה

פסוק ב

רש"י יפרישו לי מממונם נדבה ע"כ מלשון הרא"ם משמע שמה שאמר רש"י יפרישו לי מממונם נדבה הכל הוא פירוש של תרומה כדי להודיע תרומה זו נדבה היא ולא חובה ונ"ל דאינו נכון דא"כ מה צריך רש"י להאריך בלשונו כל כך לא היה לו לומר רק תרומה הפרשה כדי שלא נטעה לומר שהוא לשון הרמה והגבהה ואח"כ הל"ל הפרשת ממונם נדבה להודיע דתרומה זו היא מממונם נדבה מה צריך לחזור ולומר יפרישו לי שלא הוזכרו אלו המלות בתורה לפי דבריו לכן אומר אני שבלשון זה שאמר רש"י יפרישו לי ממונם נדבה בא להודיע חיבור וקישור פשט של פסוק זה דויקחו לי תרומה מפני שק' לו ז"ל ויקחו לי ויתנו לי מבעי ליה שאין מלת לי נופלת על הלקיחה רק על הנתינה ואע"פ שפירושו לשמי אין זה תלוי במלת ויקחו כי גם אם הי' כתוב ויתנו לי היינו צריכין לפרש לשמי דמה שייך נתינה לו יתב' כבר הכל שלו כי לה' הארץ ומלואה לכך פרש"י תחלה פי' המלות ואמר לי לשמי תרומה הפרשה ואחר כך רוצה לחבר ולקשר פשט הכתוב כדרכו להודיע היאך נופל מלת לי על ויקחו ואמר יפרישו לי מממונם נדבה ומלת יפרישו הוא פירושו של ויקחו מדכתיב אחריו תרומה וה"ק מה היא הלקיח' שנופל עליו לשון לי היא הפרשה ר"ל בעת שלוקח ומפריש מכיסו מממונו נדבה תהיה אותו הלקיחה וההפרשה מכיסו לשמי ואם כתב ויתנו הייתי אומר שאין צריך לשמי אלא הנתינה דהיינו כשנותנו מידו ליד הגזבר אעפ"י שתחלת לקיחתו מן הכיס היה לצורך דבר אחר לכך כתב ויקחו לי לומר שהלקיחה שלוקחו ומפרישו מן הכיס או מן התיבה משאר המעות גם היא תהיה לשמי וכמו שהדין כן הוא גבי תרומה הניתנת לכהן שצריך להפרישה מן הכרי של תבואה לשם תרומה ואשר אמר הרג"א כאן על פרש"י שפי תרומה הפרשה וז"ל לא תרומה הניתנת לכהן עכ"ל אינו נכון כי גם לשון תרומה הנאמרת גבי נתינת לכהן פירושו גם כן הפרשה ע"ש שמפרישה מן הכרי של

תבואה ואינו לשון הרמה והגבהה כמו תרומה דהכא וגם היא היתה נדבה דהא אפי' חטה אחת פוטרת כל הכרי וכמו דהתם עכ"פ צריך ליתן ה"נ לא סגי דלא יתן כלום שעכ"פ צריך ליתן אלא שיתן מה שירצה ואין חילוק ביניהם אלא דהתם פירושו הפרשה מן הכרי של תבואה והכא פירושו הפרשה מממון שבכיסו או בתיבתו כך הוצרך רש"י גם לפרש הכא שפירושו הפרשה ולא ל' הרמה והגבהה וזהו פירושו של תרומה יפרישו לי מממונם ואגב זה מסיים דבריו ואומר נדבה כדי להודיע שההפרשה הנאמרי' במדת תרומה כלומר מה שירצה היא הפרשת נדבה ולא חובה לתת שיעור בה כך וכך ומה שאמר הרא"ם אבל לא מפני שמלת לי אינה נופלת על הלקיחה כי מצאנו קחה לי עגלה משולשת וקח לי משם שני גדיי עזים עכ"ל נ"ל דלא דק שם בדברי רש"י ז"ל שאם כדבריו מי יכריח לרש"י ז"ל לפרש על וקח לי משם שני גדיי עזים קח לי משלי הם ואינם גזל ע"כ דשמא אינו אלא כמשמעו הבאת דבר אל העצם אם לא נאמר שקשה לרש"י היאך נופל מלת לי על מלת קח ושם אין שייך לומר לשמי ומה שכתב קחה לי עגלה גם כן הכי פירושו קח והפרש מן עדרך לשמי עגלה וגו' ורש"י לא הוצרך לפרש שם מפני שמובן מאליו שם מעניין כל הפרשה הנאמרת קודם מה שאין כן כאן שהוא התחלת ענין הוצרך רש"י לפרש ועוד נ"ל שכל למ"ד הנאמרת גבי השם יתב' בעניינים כאלו כגון כי ידור נדר לה' כולם פירושם לשם ה' כי אין שייך לומר שנודרין לו או שעושין לו וכה"ג כי הכל פירושו לשמו ורש"י פי' כן הכא וגבי ועשו לי וה"ה בכולן כי אלו בנין אב לכולן וכאן הוא מוכרח יותר מדכתיב אם ארעב לא אומר לך וכתיב השמים ושמי השמים לא יכלכלוך והיאך יעשה לו מקדש אלא הכוונה לשמו וה"ה כל למ"ד הנאמרת עליו ית' נ"ל:

פסוק ג

רש"י זהב וגו' כולם באו בנדבה כו' חוץ מן הכסף כו' ע"כ הוכרח רש"י לומר כן אע"ג שגם כסף בא בנדבה כמו שמשמע מלשונו בסמוך ג' תרומות כו' ואחת תרומות המשכן נדבת כל אחד ואחד שלש עשרה דברים כו' משמע שכל הי"ג דברים באו בנדבה וגם הכסף אחד מהן אלא מדכתיב אחריו ועשו לי מקדש וגו' ולמקדש דהיינו המשכן לא מצינו שהוצרך שם כסף יותר מכסף של בקע לגלגולת כמו שאומר בפי' לכך פי' דכסף דהכא לא מיירי בכסף של נדבה אבל מ"מ גם כסף הביאו לנדבה בתוך הי"ג דברים ועשו כלי שרת:

פסוק ד

רש"י ועזים נוצה של עזים לכך תרגום אונקלוס ומעזי הבא מן העזים כו' פי' לא שפירושה של המ"ם דומעזי מן שאין זה לשון התרגום ועוד שאם היה פירושה מן היה לה לינקד

ומעזי בציר"י תחת המ"ם והרי היא נקודה בשו"א אלא ר"ל מדמתרגם אונקלוס ועזים ומעזי ולא תרגום עזיא שהוא שם של מן העזים עצמן כי מעז הוא שם דבר והוא הנוצה של עזים לא שם המין עצמו נ"ל:

פסוק ז

רש"י אבני שהם שתים הוצרכו שם לצורך האפד בואתה תצוה עכ"ל לשון הרא"ם וכאלו אמר שתי אבני שהם אבל אין מאמר אבני שהם כולל של אפד ושל חשן שהן שלשה השתים של אפד והאחד של חשן עכ"ל ופירושו דע"כ אבני שהם אנו כולל אלא שתי אבני שהם שהוצרכו לאפד אבל אבן השהם של החשן הוא כלול באבני מלואים שכולל כל הי"ב אבנים שהיו בחשן דאל"כ למה הוציאו הכתוב מן הכלל של שאר י"ב אבנים שבחשן לפורטו בפני עצמו דבשלמא אבני שהם של האפד פרט משום שלא היה האפד אבנים אחרי רק שתי אבני שהם והוצרך להודיע להם שינדבום לאפד אבל לחשן למה הוצרך לפרט השהם יותר משאר האבני':

פסוק יא

רש"י מבית ומחוץ שלש ארונות עשה בצלאל כו' וכן הוא בגמ' במס' יומא פ' בא לו כ"ג מקשין מנ"ל שהיה עושה כל ארון מהם חתיכה אחת של זהב בפני עצמו ונתן זה לתוך זה שמא היו מצפין את של עץ מכמה חתיכות טסי זהב וחברו ביתדות כדרך המצפין כלים ורוצין ליישב דמיתורא קא דייקי לה דלמה לו למכתב מבית ומחוץ תצפנו דפשיטא דאבית ומחוץ עושין ציפוי והיה די באומרו וצפית אותו זהב וגו' וממילא היה ידעינן דמבית ומחוץ צריך ציפוי אלא ה"ק עשה שלש ארונות כו' ואינו נראה בעיני דמנין להם דסתם ציפוי הוא מבית ומחוץ שמא מצד אחד קרוי גם כן ציפוי ומבית ומחוץ לגופיה אתא אבל עיקר הקושיא נ"ל שאינה קושיא שהרי בכל מלאכה בכה"ג אמרינן שיש לעשותה בכל אופן הנוי והיופי שאפשר משום זה אלי ואנוהו ואין לך יופי ונוי בציפוי יותר משלש ארונות לתת זה בתוך זה שאם היו טסין טסין ע"כ היו צריכין לחברם ביתדות או לארון או הטסין זה לזה ובכל צד מאלו הצדדין לא היה כאן נוי כמו שהוא הנוי בשלש ארונות שהם חלקים ושוים מבחוץ ומבפנים בזהב טהור עד שתהיה הזוהר מבריק ממנו בלי ספק שהיה זה נוי גדול ועוד שאם היה טסין מחוברין ביתדות לעץ או זה לזה לעצמם היו נשמטין היתדות והיו נופלין הטסין והיה הארון מתבזה ח"ו בפני כל מה שאין כן כשהיו שלש ארונות כל אחד ביציקה בחתיכה אחת גם הזר זהב היתה נאה ויפה באופן זה דמשמע שהיתה מחוברת בארון של זהב החיצוני בחתיכה אחת ועוד נ"ל דקרא נמי מוכח הכי שלא היו טסין טסין דהא התם גבי מחתות החטאים דקרח כתיב ועשו אותה רקעי פחים ציפוי למזבח שפירושו טסים טסים ואם היו הציפוי כאן

גם כן טסים טסים היה לו לכתוב גם כן בכאן וצפית אותו רקעי פחי זהב טהור וגו' אלא ע"כ לומר דסתם ציפוי פירושו שיהא כל הציפוי מחתיכה אחת ולא טסי טסים דבמקום שאינו מחתיכה אחת אלא טסים טסים כתב רקעי פחים כו' נ"ל:

פסוק יב

רש"י ויצקת וגו' ובזויות העליונות סמוך לכפרת היו נתונים ע"כ ונ"ל מה שאמר ובזויות העליונות מכת סברא אומר כן שאם בזויות התחתונות היו הטורח מרובה מאד להגביה מן הארץ כשהיו באין לשאת אותו וגם היה קשה להורידו לארץ בעת חנייתן וגם בעת שהיו נושאין אותו והולכין אם היו הטבעות מחוברים מלמטה היו השנים ההולכים אחורי הארון בין הבדים הולכים כעורים לא יכלו לראות מפני מחיצות גובה הארון שלפניהם שהיו מבדילם להם שלא יוכלו לראות בדרך אשר ילכו בה ועוד שהיה כבד משאו יותר אם היה כן בלי ספק שלכל זה חשש הש"י לכבוד הקהתים הנושאין אותו וטרחם היתירה נ"ל:

פסוק טז

רש"י העדות התורה שהיא לעדות ביני וביניכם שצויתי אתכם מצות הכתובות בה ע"כ והקשה הרא"ם דבסיפור הקמת המשכן כתיב ויקח ויתן את העדות אל הארון שהוא ע"כ קיום הציווי דהכא ושם פי' את העדות הלוחות לא התורה כמו שכתב פה וכתב עליו הרג"א ולא דק בדבר מפני דכתיב ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך ולא שייך זה בלוחות דהא הלוחות לא נתן הקב"ה למשה אלא משה פסל אותם ואין לומר על שברי לוחות שהיו מונחים בארון דלמה יתלה הדבר בשברי לוחות ולא בלוחות שלימות ועוד הלוחות שאינם שלימות אינם עדות דעד צריך שיהיה בשלימות ואיך יהיה עדות דבר שכבר נשבר אלא על התורה קמיירי כו' עכ"ל ואני תמה על הרב הזה התורה שנכתבה לסוף ארבעים שנה ביום מותו של משה שכתבה ונתנה לבני לוי כמו שכתב שם איך יצוה לו שיתנה אל הארון ביום הכניסו הארון למשכן ועוד אני תמה מאד על הרבנים הללו שהם הרג"א שי' והרא"ם ז"ל שמובן מתוך דבריהם שציווי מלאכ' המשכן היתה בארבעים יום ראשונים ועל הלוחות הראשונות נאמר ונתת אל הארון את העדות אשר אתן אליך וכן כתב רא"ם ז"ל בפירוש בסמוך בדיבור המתחיל ואל הארון תתן את העדות וז"ל צוה שיתן בו את העדות אשר יתן לו בסוף הארבעים יום כדכתיב ויתן אל משה ככלותו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות עכ"ל ואותו הפסוק על הארבעים יום הראשונים נאמר הרי משמע בפי' שהוא חושב שציווי מלאכת המשכן היתה בתוך הארבעי' יום הראשונים שמיום מתן תורה בו' בסיון עד י"ז בתמוז שהם היו קודם מעשה העגל והרי כל המדרשים מלאים מזה שצוה להם על מלאכת המשכן כדי לכפר להם

על מעשה העגל וכן פרש"י בפי' שיר השירים על פסוק צרור המור דודי לי ע"ש וא"כ על כרחך לא נצטוה על מלאכת המשכן אלא בארבעים השלישיים שבאמצעיים לא נצטוה כלום רק התפלל על מעשה העגל או נצטוה מיד שנתרצה הש"י על מעשה העגל באמצעיים ועל כל פנים לא נצטוה עליו בראשונים ואיך נאמר דונתת אל הארון את העדות על לוחות הראשונים נאמר זה א"א לכך נ"ל לפרש שמה שפרש"י כאן העדו' התורה שהיא לעדות כו' ובמעשה דכתיב ויתן את העדות אל הארון פי' הלוחו' אין כוונתו רק לפרש שכיון שמצינו שצוה משה ביום מותו לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' ואיכא למ"ד שמצד הלוחות היה מונח בתוך הארון וק' לרש"י לאותו מ"ד היאך הותר למשה שצוה להניח התורה שכתב הוא בתוך הארון אצל הלוחות דשמא לא צוה הש"י לתת לתוך הארון אלא הלוחות לבדן שנקראו לוחות העדות לכך פי' כאן שמלות העדות שנאמר לו כאן בציווי ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך כוללת כל התורה שהיא עדות כו' וכוונתו על הדברים הנאמרים במצות התורה והרי הלוחות השניות בכללן וכל זמן שלא תכתב התורה פשיטא שיתן שם הלוחות אלא שמכאן הותר למשה לתת גם התורה שכתב הוא בתוך הארון אבל במעשה שעדיין לא נכתבה התורה הוצרך לפרש דפי' עדות הלוחות ור"ל הלוחות השניות שהם כבר נתנו לו אבל שברי הלוחות היו מונחות בארון היוצא עמהם למלחמה כמו שפרשתי בפ' בהעלתך גבי ארון ברית ה' נוסע לפניהם דרך שלשת ימים ואותו ארון הוא ארון שעשה משה קודם עליתו להר בר"ח אלול בפעם שלישית להוריד הלוחות האחרונות כמו שכתב בפי' בפרשת עקב ונ"ל דפסוק דייק נמי הכי שלפי שעשה לו משה ארון קודם עליתו כדי שיהיה מוכן לו כשירד עם הלוחות השניות כמו שפרש"י בפרשת עקב ציווי של מלאכת המשכן היתה באותן ארבעים השלישיים שמר"ח אלול עד יום כיפור שהרי מיד למחרת י"כ צוה לישראל על מלאכת המשכן כמו שפרש"י בריש פרשת ויקהל וגלוי וידוע היה לפניו ית' שעשה לו משה ארון קודם עלייתו להניח שם הלוחות שיביא עכשיו לכך הוצרך לומר למשה עכשיו בצוותו של מלאכת המשכן ואל הארון שאנכי מצוה לך לעשות עם מלאכת המשכן ואל אותו הארון תתן את העדות רצה לומר הלוחות השניות אשר אתן אליך לא השברי לוחות שכבר נתתי לך כי בלי ספק כבר הניח השברי לוחות גם כן באותו ארון שעשה והיה דעתו להניח שם גם הלוחות האחרונות שיתן לו הש"י בעלייה זו לכך הוצרך לומר לו הש"י בפי' הלוחות אשר אתן אליך עכשיו תתן אל הארון של משכן כשיבנה והשברי לוחות תניח בארונך שעשית ותקחוהו עמכם למלחמה והעדות דהכא עיקרו נאמר על לוחות אחרונות שיהיו מוכנות בגמר מלאכת המשכן ומפני שאמר

לו הש"י העדות אשר אתן אליך ולא אמר לוחות העדות או לוחות סתם משם למד רש"י שכוונת הש"י לכלול ולהתיר לו להניח שם גם התורה שיכתוב משה לסוף מ' שנה ולכך פירש העדות דהכא התורה פי' להודיע שמכאן למד משה שהתירו לו הש"י וצוה לבני לוי ביום מותו שיעשו כן וזה נ"ל ברור ופשוט:

פסוק כט

רש"י ומנקיותיו ומפוצלין חמשה פיצולין כו' ובנוסחת הישנות היה כתוב ומפוצלין ששה פיצולין זה למעלה מזה כו' וכתב עליהם הרא"ם ז"ל וז"ל נ"ל שיבוש הוא שנפל בספרים וצריך להיות חמשה פיצולין שהרי י"ד קנים היו בכל מערכת ומערכת כדתנן בפר' שתי הלחם השלשה מונחים בין החלה הראשונה והשנית והשלשה מונחים בין החלה השנית והשלישית והג' מונחין בין החלה השלישית והרביעית והג' מונחים בין החלה הרביעית והחמישית והשנים מונחים בין החלה החמישית והששית כדפרשי' שם בהדיא למוצאי שבת מסדר הקנים ומגביה ראשה של חלה שנית ונותן שלשה קנים על התחתונה אחד מכאן ואחד מכאן ואחד באמצע וכן על השנית בין לחם ללחם ד' חלות אמצעיות לכל סדר צריכות ג' ג' קנים על כל אחת ואחת הרי י"ב קנים והעליונה אין צריך תחתיה אלא ב' סניפים לפי שאין עליה משוי שיכבידנה לשלמטה הימנה ואם כן אין צריך לזה רק ה' פיצולין לסמוך בהן כו' לא ששה פיצולין לכן נ"ל טעות נפל בספרים וצריך להיות ה' פיצולין כו' עכ"ל ועל פי דבריו אלה הגיהו הדפוסים וכתבו ה' פיצולין כו' ובאמת שצריכים לפרש כן על פי הד"א שפי' רש"י בפרשת אמור גבי על השולחן הטהור ע"ש אבל אני שמעתי כי הנוסחא הראשונה שהיה כתוב בהן ששה פיצולין כו' היא הנוסחא האמיתית כי גם תחת החלה התחתונה היו מונחין ג' קנים שהיתה מונחת עליהם כדי להבדיל בינה ובין שטח השולחן כדי שלא יהא מונחת שטח החלה התחתונה על שטח השלחן ממש והיה מתעפש לכן הניחו בינה ובין שטח השולחן ג' קנים שיכנס קצת אויר ביניהם בין שטח השלחן ובין החלה שלא תתעפש וא"כ ע"כ היו ששה פיצולין שבפיצול התחתון היו מונחין הג' קנים התחתונות שעל השולחן וא"ת למה היו צריכין להן לפיצול בסניפין למה לא הניחו אותן על השולחן ממש דבשלמא אותן שבין חלה לחלה היו צריכין הפיצולין בסניפין כדי שלא יכבד משא הלחם כו' אין זה קושיא כי גם לתחתונות היו צריכין פיצול כי אם היה מונחין על השלחן בלא פיצול היו נשמטין וזזין זה מזה והיו החלות נופלת ונשברות לכך הניחום גם כן בפיצולין תוך הסניף שיהיו מונחין בחוזק ולא יזוזו ממקומן ומה שלא חשב במשנה רק י"ד ומתחלת מהשלשה שהיו מונחין בין החלה הראשונה והשנים כו' וכן רש"י כתב למוצאי שבת

מסדר הקנים ומגביה ראשה של חלה שניה ונותן ג' קנים על התחתונה כו' נ"ל שלא היו צריכין להזכיר הג' התחתונות בסדר המערכה כי הג' התחתונות לא היו צריכין לסלק ממקומן כשסלקו המערכה הישנה ביום השבת ולעולם היו נשארים מונחים במקומן כאשר הונחו בראשונה אבל השאר כשסלקו המערכה הישנה ביום השבת על כרחך היו צריכין לסלק גם הקנים שביניהם בכל שבת וכשערכו המערכה החדשה היו מניחין החלה התחתונה על השלשה קנים התחתונים שלא זזו ממקומן בעת סילוק הישנה ולכך לא חשיב במשנה שחשיב שם סדר המערה החדשה רק י"ד קנים שהוא מסלקן בסילוק הישנה וגם רש"י לא היה צריך לכתוב בסדר מסדר הקנים למוצאי שבת רק מגביה ראשה של חלה שנייה כו' כי החלה הראשונה כבר היתה מונחת על קנים התחתונים שלה שעל השלחן ונ"ל שפירש הזה מוכרח הוא מדכתיב אחריו מיד אשר יוסך בהן ופרש"י אשר יכוסה בהן ועל קשותיו הוא אומר אשר יוסך שהיה עליו כמין סכך ע"כ ולפי פי' הרא"ם ז"ל הוצרך לפרש דהאי עליו על הלחם קאי רצה לומר שהיו על הלחם לסכך ומלת יוסך שבה על הלחם לא על השלחן ויש לתמוה לחם מאן דכר שמיה שהרי לא הוזכר בכתוב רק השלחן וכן הקשה הוא עצמו ואמר לא ידעתי איך יתכן שישוב מלת יוסך על הלחם שלא נזכר בכתוב כלל עכ"ל וישבו שם בדוחק גם הרג"א נדחק ליישבו ולפרשו אבל לדידי ניחא וא"ש דשב מלת יוסך על השולחן כמו קערותיו וכפותיו דקאי על השולחן ה"נ יוסך קאי על השלחן ור"ל שהשולחן היה גם כן מכוסה מן הג' קנים התחתונים כמו שפירשתי ואותם קרי כיסוי על השולחן כיון שהיו מונחין עליו וזה נ"ל ברור:

פסוק מ

רש"י וראה ועשה מגיד שנתקשה משה במעשה המנורה עד שהראה לו הקב"ה מנורה של אש ע"כ וזה לשון הרג"א דאם לא כן למה הוצרך לומר וראה ועשה בתבניתם ואף על גב דבמשכן נמי כתיב והקימות את המשכן כמשפטו אשר הראת בהר כבר אמרו בפרק הקומץ רבה שם כתיב כמשפטו ומשפטו שייך לומר על שהיה מלמד אותו סדר הקמתו והראת דכתיב שם כמו אתה הראית לדעת דשייך בעניין הידיעה לשון ראיה אבל בכאן הוא דכתיב וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה לא שייך בעניין התבנית לומר ראיה אם לא הראה לו הקב"ה תבניתם ממש וק' דהרי כתיב למעלה גם כן ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו והתוספות בפ' הקומץ הקשו זה ותרצו דהכא כתיב אשר אתה מראה בהר מה הוצרך לומר בהר אלא ודאי רצה לומר שבהר ירד מנורה של אש אבל לעיל דכתיב כאשר אני מראה אותך ולא בהר יש לפרש אותו כמשמעו ע"י לימוד והודעה אלא דקשיא לי על פי התוספות דאם כן מה שכתב

והקמות את המשכן אשר הראית בהר ור"ל שהיה מלמד לו סדר ההקמה אם כן בהר למה לי כיון דלא קאי על המשכן של אש שירד מן השמים ולי היה נראה דלא דמי דלעיל כתיב ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וגו' ורצה לומר שהראה לו הקב"ה בלימוד את תבנית המשכן שיעשו בסוף ותבנית דכתיב בקרא קאי על המשכן שיהיה נעשה אבל כאן דכתיב וראה ועשה בתבניתם אין לפרש שיהיה עושה אותם בתבנית שיהיה להם בסוף דא"ל עשה כלי זה בתבניתו שיהיה לו בסוף כי הב' של בתבניתם לא יתכן כך שהרי עושה תבניתם עצמו לא בתבניתם ולפיכך צריך לפרש וראה ועשה בתבניתם שהיה מראה לו תבנית שלהם ואמר לו עשה בתבניתם ופי' ברור הוא מאד עכ"ל ואני לא ידעתי מאי ברירותיה של פשט הזה כי לדידי לא צהיר ולא בהיר הוא כי הקושיא שהקשה על התוספות לאו קושיא היא וגם התירוץ אינו כלום שאם פי' ועשה בתבניתם ר"ל עשה התבנית אשר הוא נעשה לפניך באש לא תבנית שלך שאתה עושה אף על גב דלא הוה כתיב בהר מה המונע לפרש כן ג"כ פסוק דככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן וגו' שר"ל תבנית המשכן של אש אשר הוא לפניך ואי משום הב' של בתבניתם ה"נ נוכל לפרש עשה בתבניתם אשר תעשה כשיהיו נגמרין שיהיו אותה התבנית כאשר אתה מראה בהר עכשיו ע"י הלימוד וא"כ אין הכרח בלשון הב' שהראה לו תבנית מנורה של אש אי לא כתב בהר כמו שכתבו התוספות ואשר הקשה הרג"א מפסוק והקמות את המשכן אשר הראית בהר לא דק הרב בפרש"י שם כי לפי מה שפרש"י שם אין כאן קושיא כלל שהרי פי' שם רש"י וז"ל והקמות את המשכן לאחר שיגמר הקימה וכמשפטו אשר הראית בהר קודם לכן שאני עתיד ללמדך ולהראותך סדר הקמתו עכ"ל הרי לפי העניין הוצרך שם לומר בהר שכיון שהודיע לו שיצוה אותו בעתיד שיקים אותו ועדיין לא למדו סדר הקמתו כי לא נאמר בפר' זו רק סדר עשייתו הוצרך לגלות לו שעתיד ללמדו גם סדר הקמתו בהר הזה שלומד עמו סדר עשייתו אבל כאן גבי מנורה שלמד עכשיו עמו סדר עשייתה בהר שהיה עומד שם משה אם היה פי' אשר אני מראה אותך על סדר למודו מה היה צריך לומר בהר וכי לא ידע משה שהיה עומד בהר אלא ודאי ה"פ ברא הקב"ה תבנית מנורה של אש במקום מיוחד בהר שהיה בורא אותו ית' לשעתו להראותה למשה ואמר לו למשה ראה התבנית הזה ועשה בתבניתו אשר אתה מראה כאן במקום המיוחד הזה בהר כלומר שהראה לו באצבע מקום מיוחד בהר שברא שם יתב' לשעתו תבנית מנורה של אש להתלמד בה וזהו צהורות ובהירות דעתם הזכה של בעלי התוספות לא כאשר חשב הרב לדחות אותו בקש ולחשוד אותם ח"ו שהם לא ראו זה הפסוק של והקמות וגו' בהר ולכך חשב הרב בדעתו שטעו בפי' של

בהר הנאמר גבי מנורה חלילה נ"ל עוד הקשה הרג"א כאן וז"ל על דברי רש"י יש לדקדק שאמר מלמד שנתקשה משה במעשה המנורה ואם כן איך יאמר בתבניתם לשון רבים עכ"ל ואני אומר שגם זו אינה קושיא כלל כי כיון שחילק הכתוב את המנורה לשנים ואמר בפסוק שקודם זה ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה ופירושו אותה ר"ל גוף המנורה ופירש את הכלים האלה הנרות שבמנורה אע"פ שהיו מקשה עמה כמו שפירש הוא בעצמו דברי רש"י כן וכן הוא האמת הרי שחלק גוף המנורה בפני עצמו והנרות בפני עצמו וא"כ הוכרח לומר אחריו ועשה בתבניתם לשון רבים ור"ל גוף המנורה וגם הנרות שבה להיותם מקשה עמה כדעת ר' יודא שהוא ג"כ דעת רש"י כמו שפי' ג"כ הרא"ם בהדיא נ"ל:

פרק כו

פסוק ה

רש"י חמשים ללאות וגו' ורוחב המשכן עשר אמות כו' כתב הרג"א וז"ל יראה שדקדקו זה מדכתיב ולירכתי משכן ימה תעשה ששה קרשים ושני קרשים תעשה למקצעות א"כ אין אלו שני קרשים רובם בצד המערב תוך המשכן שאם כן לא היה קורא אותם מקצעות כיון שהיו רוב הקרשים תוך המשכן ואם כן ע"כ הקרש שהיה אמה וחצי רוחבו היה רוב הקרש במקצוע ואינו נראה תוך המשכן עכ"ל ואין זה נכון כלל דמשמע שהוא מפרש מלת מקצוע מה שהוא ממלא פגימת הזויות מבחוץ ואין זה אמת כי מי הגיד לו שזהו פי' של מקצוע שאין פי' מקצוע אלא זויות וכן תרגם אונקלוס בכל מקום למקצעות המשכן לזויות משכנתא לשני מקצעות יהיו לתרין זויין יהון ובכל מקום אין פי' זויות אלא מקום חיבור קצות שני הפאות כגון סוף צד צפון סוף צד מערב בנקודה שיתחברו הן מבפני' הן מבחוץ נקרא זויות האחרון והקרש האחרון שבצד צפון או בצד דרום אעפ"י שכולו נראה תוך המשכן הוא כמו כן קרש שבמקצוע צפון או שבמקצוע דרום כמו קרש האחרון שבצד מערב אעפ"י שמקצתו לא היה נראה תוך המשכן וכמו שכתב כן בפי' הרא"ם ז"ל בדיבור המתחיל כן יהיו לשניהם כו' ר"ל לשני הקרשים שבמקצוע הקרש שבסוף פאת צפון והקרש המערבי ששניהם נקראי' מקצוע מפני שהקרש שבסוף פאת צפון הוא מקצוע הקרשי' הצפונים והקרש שבתחלת הפאה המערבי הדבק לו הוא מקצוע הקרשים המערביים עכ"ל הרי שקרא לשניהם סוף הצפוני וסוף המערבי קרשי המקצוע אף על פי שסוף הצפוני היה נראה כולו תוך המשכן וכן הוא האמת שכן משמע לשון כן יהיה לשניהם לשני המקצעות יהיו אע"פ שהרג"א הרגיש בזה לקמן בדיבור המתחיל וכן יהיה לשניהם לקרשים כו' נזהר בדבריו וז"ל ר"ל דכך יהיה לכל אחד משני קרשים

שבמקצוע קרש שבמקצוע מערב עם קרש שבסוף צפון עכ"ל הרי קרא קרש המערבי שבמקצוע מערב וקרש הצפוני אמר שבסוף צפון ולא אמר שבמקצוע צפון אבל באמת לישנא לא משמע הכי שאין לשניהם אלא לשני הקרשים שבמקצוע וסמך הכתוב על מה שכתב אחריו לשני המקצעות יהיו כי המקצעות דלקמיה קאי גם כן לשניהם ור"ל שני הקרשים שבמקצוע דאי אלעיל מיניה קרשים מאן דכר שמייהו ואף על גב דע"כ לומר שמאמר לשני המקצעות יהיו הוא דבור לעצמו ומאמר כן יהיה לשניהם הוא גם כן דיבור לעצמו דאם לא כן שני פעמים יהיה למה לי מ"מ מלת המקצעות חוזרת אל שניהם דאם לא כן קרש מאן דכר שמייהו ומה שדקדק הרג"א מדכתיב בתחלה יהיה לשון יחיד ולבסוף יהיו לשון רבים ומתוך כך פי' דיהיה קאי אטבעיות ויהיו קאי אקרשים ודאי דאינו נכון כי יהיה קאי על טבעת אחד ויהיו קאי אשני טבעתים של שני המקצעות כולל ד' קרשים קרש שבסוף מערב עם הקרש שבסוף דרום וקרש שבסוף השני של מערב עם שבסוף צפון כולם נקראו קרשי המקצעות שאין מקצוע אלא זויות וכן משמע מלשונו של רש"י עצמו שכתב בדיבור ושני קרשים למקצעות וז"ל כדי שיהיו המקצועות מבחוץ שוה עכ"ל הרי מדכתיב מקצוע מבחוץ לאפוקי המקצוע שמבפנים משמע בהדיא שאין פי' מקצוע אלא זויות הן מבפנים הן מבחוץ לא מה שממלא כל פגימת הזויות ומעתה איני יודע על מה סמך הרב לסיים דבריו וז"ל ופי' זה נכון מאד ובנה עליו יסוד גדול לפרש ממנו מאמרם ז"ל שאמרו פ"ק דפסחים שאיסור חמץ בערב פסח עד חצות כו' עיין בדבריו כי באמת נ"ל שאינו נכון ובנפילת היסוד יפול הבניין נ"ל ואם כן ע"כ לא סמך רש"י ז"ל באומרו ורוחב המשכן מן הצפון לדרום עשר אמות אלא על מה שתרצו התוספות דמבית עולמים הוא דילפינן לה שהיה ארכו ששים ורחבו עשרים ה"נ במשכן רחבו שליש ארכו מדכתיב וכן תעשו לדורות כשתעשו לי כלי בית עולמים כתבנית אילו תעשה אותם:

פסוק לא

רש"י ועשית פרכת והפרכת ארכו עשר אמות לרחבו של משכן ורחבו י' אמות כגבהן של קרשים ע"כ וכתב הרא"ם וז"ל ולא ידעתי למה יהיה ארכו לרחבו ורחבה לגבהו ולא ההפך שיהיה רחבה לרחבו וארכה לארכו ועוד מאחר שהיא מרובעת איך יפול בה אורך ורוחב ולא ידעתי מקומו עכ"ל וכתב הרג"א וז"ל ואין זה קושיא דהאורך נקרא השתי וערב נקרא רוחב ומפני שהיה ארכו של יריעות לרוחב המשכן דהיינו השתי שהוא האורך נתנו ברוחב המשכן לכך היה נותן השתי של הפרוכת שהוא האורך גם כן לרוחב המשכן והשתא היה השתי של יריעות של מעלה ושתי של פרוכת זה אצל זה כדרכו

וכך נאה שיהיה השתי מונח זה אצל זה ועוד כי ינתקו החוטין מן היריעה שאין השתי ינתק מן היריעה אבל הערב ינתק ואלו היה נותן היריעה כך אין ספק שהערב ינתק שאין דבר מחזיק ומפני כובד היריעה ינתקו החוטין לכן לא היה נותן רק אורך הפרוכת לרוחב המשכן ופשוט הוא עכ"ל ואני אומר דודאי מה שכתב הרג"א שהשתי נקרא אורך והערב נקרא רוחב דבר פשוט וברור הוא ובאמת תמיהני מאד על הרב הגדול הרא"ם ז"ל שיצא זה מפיו וכי זו לא סברא פשוטה היא שכיון שע"י השתי מאריכין היריעה כמו שירצו יקרא השתי האורך והערב הוא הרוחב וזה אין צריך פנים אך מה שהוקשה בעיני הרב ז"ל מאמר ולא ידעתי למה לא יהיה ארכו לרחבו ורחבה לגובהו כו' אומר אני שאין אנו צריכין לסברת הרג"א שי' שאם לדין יש תשובה אבל נ"ל דפסוק מלא הוא דילפינן הפרוכת ממסך פתח האהל אף על פי שזה היה מעשה חושב וזה מעשה רוקם מ"מ כיון שהיו שוין במידתן עשר ארך ועשר רוחב ילפינן זה מזה ומסך פתח האהל ילפינן ממסך שער החצר שהיה גם כן מעשה רוקם ועוד דכולהו תלתא היו שוין מתכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר ואם כן יש ללמוד כולהו ממסך השער החצר מה מסך שער החצר שהיה ארכו עשרים אמה ורחבו חמש אמות כרוחב הקלעים והיה נותן ארכו לרוחב השער ורחבו לגובהו שכן כתיב בפי' ולשער החצר מסך עשרים אמה תכלת וגו' וכן היה רוחב השער עשרים אמה כמו שכתוב בסוף הפרשה גבי עמוד החצר וגבהן לא היה רק חמש אמות כמו שכתוב בפי' אורך החצר מאה באמה וגו' וקומה חמש אמות ואם כן היה אורך מסך שער החצר נתן לרוחב השער ורוחב המסך לגובה השער ה"נ הכא גבי פרכת של קדשי הקדשים ומסך פתח האהל אף על פי שלא היו אלא עשר על עשר היו נתונין ארכן שהוא השתי לרוחב המשכן ורחבן שהוא הערב לגובה המשכן כמו מסך שער החצר שהיה כן וזהו נויין שהיו כל המסכים נתונים ופרושים בפתחן בשוה גזירת הכתוב נ"ל:

פרק כז

פסוק יח

רש"י ארך החצר וכלה ארכו לסוף שלשים נמצאו עשרים אמות ריוח בין הקלעים שבמערב ליריעות של אחורי המשכן כו' ע"כ וכתב הרא"ם וז"ל מהדברים הללו נראה שסברתו היא שעובי עמודי החצר אמה כעובי הקרשים ושהקלעים פירושים בצד החיצון של העמודים ועובי העמודים לא היה נכלל בכלל חלל החצר אבל היה אורך החצר מן הקלעים שבמזרח עד הקלעים שבמערב ק"ב אמה ורחבה נ"ב אמה כו' עכ"ל ואני תמיה מאד על הרב הרא"ם ז"ל כי באמת בדבריו אלה הוא סותר בניין כל מעמד העמודים

שהעמיד לעיל בדיבור המתחיל מדברי רש"י עמודיו עשרים חמש אמות בין עמוד לעמוד וכתב שם הרב ז"ל וז"ל פי' לתחלת עובי העמוד האחד מתחלת עובי העמוד האחר שגם עובי העמוד בכלל החמש אמות שבין עמוד לעמוד וא"ת א"כ חסרים מהק' אמה של אורך החצר ה' אמות שהרי העשרים עמודים אין להם כי אם י"ט אוירים י"ל דעמוד הראשון שבתחלת עמודי הרוחב המערבי היה על סדר עשרים עמודי האורך הדרומי והיה מקצוע דרומי מערבי והוי להו כ"א עמודים באורך ויש להם עשרים אוירים ולפי שהוא מעמודי הרוחב ואינו מן המנין של עמודי האורך לפיכך כתיב ועמודיו עשרים ולא כ"א וכן עמודי הרוחב העמוד הראשון שבתחלת עמודי האורך הצפוני היה על סדר עמודי הרוחב והוי להו י"א עמודים ברוחב ויש להם י' אוירים ולפי שהוא מעמודי האורך ואינו מן המניין של עמודי הרוחב לפיכך כתי' עמודיהם עשרה ולא י"א וכן עמודי האורך הצפוני העמוד שבתחלת עמודי הרוחב המזרחי היה על סדר עמודי האורך הצפוני והוו להו כ"א עמודי' ויש להם כ' אוירים ולפי שהעמוד ההוא הוא מעמודי הרוחב ואינו מן המניין של עמודי האורך לפיכך כתיב ועמודיו עשרים ולא כ"א ואם כן עמודי הרוחב המזרחי העמוד הראשון ממנו היה על סדר האורך הצפוני והעמוד האחרון ממנו אינו על סדר האורך הדרומי ובזה יהיו עמודי הרוחב הזה עשר ולא י"א והאוירים עשרה עכ"ל ולפי דבריו אלה עם הדברים שבדיבור זה שכתב שסברת רש"י הוא שעובי העמוד החצר אמה כעובי הקרשים ע"כ צריך אתה לומר שהאויר שבין כל עמוד לעמוד מכל עמודי החצר סביב לכל הד' הרוחות כל אויר ואויר הוא ד' אמות ולפיכך כשנעמיד העמודים שבמקצועות כמו שהעמודים הוא להשלים כל האוירים יבא כל החשבון מכוון שיהיה מתחלת עובי העמוד הראשון שבמקצוע דרומית מזרחית עד תחלת עובי העמוד שבמקצוע דרומית מערבית מאה אמה דהיינו עשרים אוירים כל אחד ארבע אמות ועשרים עמודים כל אחד אמה וכן יהיו מתחלת עובי העמוד שבמקצוע דרומית מערבית עד תחלת עובי העמוד שבמקצוע מערבית צפונית חמשים אמה דהיינו עשרה אוירים כל אחד ד' אמות וי' עמודים כל אחד אמה וכן החשבון בצפון כמו בדרום וכן במזרח כמו במערב אך כשתעיין היטב בהמעמדת העמודים על הדרך הזה תמצא שהאורך מתחלת עובי העמוד הראשון שבמקצוע דרומית מזרחית עד סוף עובי העמוד שבמקצוע דרומית מערבית ק"א אמה וכן מתחלת עובי העמוד שבמקצוע דרומית מערבית עד סוף העמוד שבמקצוע מערבית צפונית נ"א אמה ואם כן אם תחשוב אורך ורוחב החצר מצד החיצון של העמודים יהיה ארכו מאה אמה ואחת ורחבו חמשים אמה ואחת ואם תחשוב ארכו ורחבו מצד הפנימי של העמודים לא יהיה אורך החצר רק תשעים ותשעה אמות ורוחבו

ארבעים ותשעה אמות וזה שאמר הכתוב גבי קלעים שהיו לפאת דרום וצפון ארכן מאה אמה ושהיו בפאת מערב ובפאת מזרח עם המסך ארכן חמשים אמה יבא ג"כ על נכון כי יכולין אנו לומר שהיו בצד החיצון של העמודים ואותן שהיו בדרום התחילו בהתחלת עובי העמוד הראשון שבמקצוע דרומית מזרחית והגיעו עד תחלת עובי העמוד שבמקצוע דרומית מערבית שעד שם מגיע רוח דרומית ומתחיל רוח מערבית ואותן שהיו במערב התחילו בתחלת עובי העמוד שבמקצוע דרומית מערבית עד תחלת עובי העמוד שבמקצוע מערבית צפונית כי עד שם יגיע רוח מערבית ומתחיל רוח צפון וכן בצפון כנגד דרום ומזרח כנגד מערב אך מה שאמר הכתוב אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשי' בחמישים קשה לפרשו שאם יחשוב מצד החיצון של העמודים הרי האורך ק"א ורוחב נ"א ואם מצד הפנימי הרי האורך צ"ט והרוחב מ"ט אם לא נאמר שאויר אחד בין שני עמודים מהם היה חמש אמות כגון שתאמר שמסוף עובי העמוד האחרון שבצד מערב עד תחלת עובי העמוד הראשון שבמערב שהיה עומד על סדר עמודי האורך הדרומי היה ביניהם חמש אמות וכן מסוף עובי העמוד האחרון שבמערב עד תחלת עובו העמוד הראשון שבצפון היה ג"כ חמש אמות וכן מסוף עובי העמוד האחרון שבצפון עד תחלת עובי העמוד הראשון שבמזרח הי' ג"כ חמש אמות וכן מסוף עובי העמוד האחרון שבמזרח עד תחלת עמוד הראשון שבדרום היה גם כן חמש אמות ושאר האוירים כולם היו ארבע אמות שע"ז האופן הי' חלל החצר חוץ מן העמודי' מאה אמה אורך וחמשי' רוחב והקלעים היו פרושים מצד החיצון של העמודים והיה האורך מן הקלעים שבמזרח עד הקלעים שבמערב ק"ב אמה ורחב' נ"ב אמה מן הקלעים שבדרום עד הקלעי' שבצפון ואע"פי שכל אורך הקלעי' שבדרו' ושבצפון לא היה כי אם כל אחד מאה אמה וכן שבמערב לא היו רק חמשים אמה י"ל שהקלעים שבדרום התחילו מסוף עובי העמוד הראשון שבדרום והגיעו עד תחלת עובי העמוד הראשון שבמערב וכן הקלעים שבמערב התחילו מבסוף עמוד הראשון שבמערב והגיעו עד תחלת עובי העמוד הראשון שבצפון וכן הקלעים שבצפון התחלו מסוף עובי העמוד הראשון שבצפון והגיעו עד תחלת עובי העמוד הראשון שבמזרח וכן הקלעים שבמזרח עם המסך שבשער הט"ו אמות שבצפון השער התחלו מסוף עובי העמוד הראשון שבמזרח והגיעו עד סוף עובי העמוד הרביעי שבמזרח ואח"כ המסך שהיה עשרים אמה הגיע עד סוף עובי העמוד השמיני ואח"כ הט"ו אמה שבדרום השער הגיעו עד תחלת עובי העמוד הראשון שבדרום כל זה צריך אתה לומר לפי מה שכתב הרא"ם שמן הקלעים שבמזרח עד הקלעים שבמערב היו ק"ב אמה ורחבה נ"ב אמה אבל נ"ל שאי אפשר לומר כן שהרי לפי זה צריך אתה לומר שלא

היו כל האוירים שבין העמודים שוין כי בכל צד יהיה אויר אחד של חמש אמות והשאר של ארבע אמות ומדעת רש"י ז"ל שטרח וכתב כמה פעמים חמש אמות בין עמוד לעמוד משמע שדעתו ז"ל שצריך שיהיו כל האוירים שוין דאל"כ מי דחקו לומר כמה פעמים חמש אמות בין עמוד לעמוד אם לא נעמידם במרחק שוה ועוד הכתוב מכחישו שהרי ע"כ צריך אתה לומר לפי פי' זה שבפאת מזרח יהיה בכתף אחד של המסך ד' עמודים ובכתף השני שני עמודים כמו שכתבתי והרי הפסוק אומר חמש עשרה אמה קלעים לכתף עמודיהם שלשה וגו' ולכתף השנית גם כן עמודיה שלשה והנה הרג"א בא על הרא"ם בקושיא אחרת שהיא בעיני באמת חלושה מאד למי שעיין בה כי אינה הכרחית ומתוך קושיא כתב וסיים דבריו וז"ל אבל עיקר הפי' שהעמודים של החצר בכלל מאה אמה של חצר ולא היה בחצר עם העמודים רק מאה עכ"ל אבל כשתדקדק היטב גם הוא לא דק בחשבונו דמשמע שגם הוא מניח עובי העמודים אמה בעיגול ואם כן לפי סברתו היאך היו עומדים עד שהיו משלימים את מדת האוירים בשוה חמש אמות עם עובי העמוד כמו שכתב רש"י אם לא שיאמר שהאוירים שבין העמודים שבמקצועות מצד אחד לא היו רק שלש אמות כגון שהיה מהתחלת עובי העמוד העשרים שבצד דרום עד סוף עובי העמוד הראשון שבצד מערב ה' אמות והרי היו עובי העמודים שני אמות ושלש אמות אויר וכן היה בין העמוד העשירי שבמערב עם העמוד הראשון שבצפון על דרך זה וכן נ"ל בסוף צפון עם עמוד המזרחי ובסוף מזרח עם עמוד הדרומי על דרך זה אבל גם אלה דברי רוח הן שלא להשוות מדת האוירים שבין העמודים וכבר כתב רש"י ז"ל חמש אמות בין עמוד לעמוד ומשמע בין כל עמוד לעמוד שבעמודי החצר סביב היה מדה אחת לכך נ"ל שהעמודים של החצר למטה במושבם היו עגולים בכדי גובה אמה ושם עשו יתדות להושיב בחוזק באדנים ומשם ולמעלה היו כולם כמו חצאי עיגולים כזה) והיה רחבם בצד הרחב אמה ואותם הד' שבד' מקצועות היו כמו רביע עיגול דהיינו חצי אמה מזה וחצי אמה מזה כזה) היו עמודים כמו שכתבתי למעלה בשם הרא"ם שהיו כ"א בדרום וי"א במערב וכ"א בצפון וי"א במזרח אך על האופן שכתב הרא"ם שהכ"א שבצד דרום הוא הראשון השייך לצד מערב וכן כולם והיו שם עשרים אוירים כל אויר ד' אמות וי"ט עמודים של חצי עיגולים כל אחד רוחב אמה כרוחב הקרשים אלא שהיו עיגולים מבפנים הרי צ"ע אמות ואח"כ רביע העמוד שבמקצוע דרומית מזרחית עם רביע העמוד שבמקצוע דרומית מערבית והיה כל אחד חצי אמה הרי מאה אמה וכן במערב וכן בצפון וכן במזרח והרי היה חצר מכוון במדתו מאה אמה אורך וחמשים רוחב בצד החיצון של העמודי' והעמודים היו כולם בתוך חלל החצר ואע"ג שכתב רש"י חמש

אמות בין עמוד לעמוד שפירושו מתחלת עובי העמוד האחד לתחלת עובי עמוד האחר ולפי זה יהיה במקצעות ד' אמות וחצי לא חש רש"י לפירוש זה דהואיל וכל האוירים היו שוים ליכא קפידא כל כך דמ"מ נוי הוא שאינו מורגש כל כך ואל תשיבני הרי גם לדידי יקשה שלא ישוו העמודים כמו שהקשתי לדבר הרג"א במה שלא ישוו האוירים באמת זו אינה קושיא כי באופן זה יהי כל הקלעים מותאמים ומדובקים יחד בכל הד' זויות ולא יהיה שום אויר ביניהם וזהו נוי שלהם מה שאי אפשר לומר כן אם היו העמודים עגולים ויהיו ט"ו אמה קלעים שבמזרח בכתף אחד מכסים שלשה עמודים ועוד חצי אמה ר"ל אחוריהם וכן המסך מכסה ד' עמודים ועוד חצי אמה אחוריהם וכן הט"ו אמות קלעים שבכתף השני מכסים שלשה עמודים וגם העמוד שבמקצוע האורך דרום רוחב חצי אמה ואע"ג שהפסוק אומר עמודיהם שלשה אינו חושב רק הג' המזרחים וזה כבר הוא נחשב לעשרים הדרומיים וכן תאמר בכל המקצעות נ"ל אך נשאר עלינו לפרש דברי רש"י שבכאן שכתב גבי ורוחב חמשים בחמישים חצר שבמזרח היתה מרובעת חמשים על חמשים שהמשכן ארכו שלשים ורחבו עשר העמיד מזרח פתחו בשפת חמשים החיצונית של ארך החצר נמצא כלו בחמשים הפנימים וכלה ארכו לסוף שלשים נמצא עשרים אמה ריות לאחוריו בין הקלעים שבמערב ליריעות של אחורי המשכן כו' נ"ל שמה שכתב שהעמיד מזרח פתחו בשפת חמשים החיצונים של אורך החצר ר"ל מזרח פתחו היינו מתחלת הקרשים אבל החמשה עמודים שבמזרח המשכן היו עמודים בתוך החמשים החיצוני' ואעפ"כ קרא רוחב החצר חמשים בחמשים דמשמע שהיו כולם פנויים מפני שאינו חושב העמודים לכלום כיון שגם יש אויר בין עמוד לעמוד וכמו שאינו חושב העמודים שסביב החצר לכלום אעפ"י שהיו מובלעי' בתוך חלל החצר וא"כ אין מתחלת הקרשים בחללם עד סוף החלל רק שלשים אמה והקרשים שבסוף מערב הוא חושב תוך עשרים אמה האחרונים על הקלעים וכן הדין בקרשים שבצד דרום וצפון עם העשרים אמה שבצד דרום וצפון עד הקלעים וכן משמע תחלת לשונו של רש"י שכתוב המשכן ארכו שלשים ורחבו עשר משמע שאינו חושב רק חלל המשכן ואע"פ שסיים דבריו נמצאו עשרים אמה ריוח לאחוריו בין הקלעים שבמערב ליריעות של אחורי המשכן כו' עד נמצאו לו עשרים אמה ריוח לצפון ולדרום מן קלעי החצר ליריעות המשכן כו' לא בשביל זה נשנת כל המדות ונסתור כל הבניין שאפשר לומר שלא דק בלשונו דאל"כ הא יסתור סוף דבריו את ראש דבריו כמו שכתבתי ועוד דרכו של רש"י הוא בכמה מקומות שאינו קורא כאן אלא לחלל העליון שהוא רוחב העשרה

ואורך שלשים ולהם קרא יריעות המשכן ואם כן מה שאומר כאן אחורי המשכן וצדי המשכן ר"ל מתחלת אותם ה"ל והעשר וזה ברור נ"ל:

חסלת פרשת תרומה. בעזרת שוכן רומה.

פסוק כ

רש"י זך בלי שמרים ר"ל שאין פירש זך דהכא צלול כזך הנאמר גבי מים כגון מים זכים שפירושו צלולים שאין דרך השמן להיותו צלול כמו מים שהרי הוא עב לכך פי' דזך דהכא ר"ל שיהיה זך בלי שמרים:

בא"ד רש"י ואינו טוחנו בריחיים כו' לשון הרג"א וא"ת והרי כבר כתיב שמן זית זך שלא יהיה בה שמרים ואם טוחנו יש בו שמרים עכ"ל ונכנס לדוחקים אבל אני אומר שאין זו קושיא כלל די"ל דאי כתב זך ולא כתיב כתית למעט טחון ה"א דטחון ג"כ כשר אחר שנשתהא ונפלו שמריו למטה שאז מה שלמעלה נקרא ג"כ זך שאין בו שמרים למעלה ואותו יהא כשר אפילו למאור לכך כתב כתית למעוטי טחון אע"פי ששהה הרבה ונעשה זך ואי כתיב כתית ולא כתיב זך ה"א אפי' כתית הרבה במכתשת עד שנעשה עכור כשר לכך כתב זך וכתית כלומר גם הכתית יהא זך שלא יוציא ממנו בכתית אלא טפה ראשונה:

פרק כח

פסוק לה

רש"י והיה על אהרן לשרת וגו' ולא ימות לשון רש"י מכלל לאו אתה שומע הן אם יהיה לו לא יתחייב מיתה הא אם יכנס מחוסר אחד מן הבגדים הללו חייב מיתה בידי שמים עכ"ל גם לקמן בפסוק והיו על אהרן ועל בניו בבואם אל אהל מועד וגו' ומתו כתב רש"י הא למדת שהמשמש מחוסר בגדים במיתה עכ"ל גם בגמרא פ"ב דזבחים על משנת דמחוסר בגדים פסל העבודה כו' מביא פסוק זה דוהיו על אהרן וגו' ויליף מיניה דמחוסר בגדים פסל את העבודה כו' ובגמרא שם בפ"ב דזבחים גם בפרק הנשרפים מביא פסוק שלישי על דין זה דיליף מיניה דכהן העובד במחוסר בגדים במיתה והוא פסוק הנאמר בלבישת בני אהרן והיתה להם כהנה לחקת עולם ודריש ליה הכי והיתה להם לבישתם זו לכהונת עולם כלומר בזמן שבגדים עליהם כהונתם עליהם אין בגדים עליהם אין כהונתם עליהם והוי להו כזרים ואמר מר זר ששימש במיתה והרי לנו ג' פסוקים לדין זה דכהן העובד במחוסר בגדים במיתה וכבר נתחבטו הרא"ם ז"ל והרג"א בזה והקשו תלתא קראי לדין זה למה לי ותרצו לפי סברתם והאריכו בעניין מאד אבל לי נראה כשתתבונן היטב במקומו' שכתובים בהן אלו הפסוקים אין כאן קושיא כלל דכולהו

קראי מצריך צריכי להשלמת הדין ובאחד מהם או אפילו בשנים מהם לא היינו יכולין ללמוד מהם כל דין הזה שבמחוסר מכל הבגדים אפילו בגד אחד איזה מהם שיהיה שיהא חייב מיתה רק בקצת מהן ולא בכולן וזה כשתעיין בפרשה תמצא דפסוק והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו וגו' ולא ימות לא קאי אלא על חשן ואפוד ומעיל ופסוק דוהיו על אהרן ועל בניו בבאם וגו' ומתו לא קאי אלא על מכנסי בד וגו' ופסוק דוהיתה להם כהונה לחוקת עולם לא קאי אלא אשלשה בגדי כהונה שהכהן גדול והכהן הדיוט שוין בהן והם הכתונת והאבנט והמגבעות והיא המצנפת ומעתה יתבאר לך דכולהי קראי מצרך צריכי להזהירם שלא ישמשו מחוסר אפילו בגד אחד מכל הבגדים דכבר ידעת שכל בגדי כהונה לא היתה קדושתם שוה שקצתן והם הששה מהם היו עשויין לכהנים לכבוד ולתפארת והמכנסים לא נעשים אלא לכסות בשר ערוה וגם אפילו באותו שהיו עשוין לכבוד ולתפארת לא היתה קדושתן שוה שקצתם לא היו נעשים אלא לקדושת כהן גדול לבדו כגון החשן והאפוד והמעיל וקצתן היו עשויין בין לכהן גדול בין לכהן הדיוט והם הכתונת והאבנט והמצנפת וכיון שכן צריך לכולהו קראי ללמוד מהם שלא ישמשו במחוסר אחד מהם דאי לא כתב אלא והיה על אהרן לשרת וגומר דהוא לא קאי אלא אחושן ואפוד ומעיל הוי אמרינן דוקא במחוסר אחד מאלו חייב מיתה מפני שקדושתן חמורה שאינן עשויין אלא לכהן גדול לבדו אבל שאר הג' והם כתונת ואבנט ומצנפת שכל הכהנים שוים בהם אפי' הדיוטים לא לכך כתב והיתה להם כהונה לחקת עולם ואי כתב והיתה להם וגו' ה"א אדרבה באלו הג' שכל הכהנים שוין בהם קדושתן יותר לפיכך לא יחסר אחד מהם ואם יחסר במיתה כיון שהן שוין בכל הכהנים אבל שלשה הראשונים שאינם שוים בכל הכהנים גם החסרון מהם אינו מזיק לכך כתב והיה על אהרן לשרת וגו' ואי כתב הני תרתי קראי ה"א דוקא אלו הבגדים לא יחסרו מהם שהם להם לכבוד ולתפארת אבל המכנסים שאינם למצות עבודה אלא לכסות בשר ערוה אין החסרון מזיק בה לכך צריך לכתוב והיו על אהרן ועל בניו וגו' גבי מכנסים ואי כחב מכנסים ה"א דוקא המכנסים לא תחסר ואם חסרה במיתה משום שגנאי הוא כלפי מעלה לשרת בגילוי ערוה על המזבח אבל השאר לא לכך צריך לכתוב כולהו ואי תימא לכתוב מכנסים ועוד אחד מן השניים הי לכתוב אי תימא מכנסיים ושלשה הנאמרים בכהן הדיוט ולילף בגדי כהן גדול מנייהו איכא למפרך מה להנך שכן שוין בכל הכהנים שגם המכנסים בכל הכהנים אבל חשן ואפוד ומעיל שהם בגדי כהן גדול לבדו לא ואי כתב מכנסים ואלו שלשה בגדי כהן גדול ולילף בגדי כהן הדיוט מינייהו ה"א זה משום כבוד שכינה שלא לגלות ערוה וזה משום דקדושתן תמורה ואין כאן כ"כ צד אחד שוה לומר

בשבילו על שניהם אף אני אביא כו' כי הם כמעט הפכים כו' לפיכך צריך כולהו וגם עכשיו אע"ג דכתיבי כולהו תלתא לא ילפינן הציץ מבניהו דאיכא למפרך מה לכולהו שהם נקראים בגדים ואין הציץ בכלל בגדים לפיכך הוצרך לכתוב גבי ציץ בפני עצמו והיה על מצחו תמיד רצה לומר בכל עת עבודה לא יחסר וה"ה אי הוה כתיב בציץ לבדו שלא היינו יכולין ללמוד ממנו שאר הבגדים וגם לא מן הציץ ואחד מן הבגדים וזה פשוט נ"ל ומה שרש"י וכן הגמרא בכל פעם שמזכירים לימוד מחוסר בגדים אינו מביא אלא אחד מן הכתובים הללו אין הכוונה על אותו פסוק לבדו רק כוונתם גם על שאר הכתובים עמו אלא שרוצים לקצר וחדא מינייהו נקטו נ"ל:

בא"ד ומכנסים כתובים למטה בפ' כתב הג"א וז"ל לא נאמר והלבשת על המכנסים מפני שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בו לכבוד ולתפארת כו' וכן לקמן הזכיר הלבישה ולקחת את הבגדים והלבשת וגו' לא זכר המכנסים מפני שאין זה מלבוש רק לכסות בשר ערוה כו' עכ"ל ואינו נכון כי מי הגיד לו שהמכניס אינה נקרא מלבוש דודאי מלבוש נקרא ומה שלא הזכירה הכתוב גבי והלבשת אותם את אהרן אחיך וגו' לא כאן ולא לקמן היינו משום שצוה השם יתברך למשה להלביש אותם כמשרת המלביש את אדוניו לכך לא צוהו על המכנסים שלא רצה השם יתברך לצוות למשה שילבש את אהרן ובניו את המכנסי' שאינו דרך כבוד לו ולהם שילבישם איש אשר מכנסים חלילה שהרי היה צריך ליגע בערותן אלא הם עצמם ילבישו אותם בלא סיוע אחרים לכך לא הוזכרו המכנסים גבי ב' פעמים שכתב והלבשת את אהרן וגו' אבל לעולם מלבוש מקרי נ"ל:

פרק כט

פסוק ל

רש"י שבעת ימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו וגו' מכאן ראייה כל לשון כהן לשון פועל עובד ממש כו' פי' מכאן ראייה דלשון כהן אינו שם תואר כהונה דאם כן היה צריך לומ' כאן הכהן אשר יכהן תחתיו מבניו אבל אם הוא לשון פועל עובד ממש הרי הוא כאלו כתיב שבעת ימים ילבשם העובד תחתיו מבניו שנמשך מלת הכהן למלת תחתיו כלו' העובד תחתיו וזהו שסיים רש"י ואמר לפיכך ניגון תביר נמשך לפניו כלומר ניגון התביר מושך מלת הכהן למלת תחתיו ואין צריך להוסיף אשר יכהן בין הכהן ותחתיו:

סליק פרשת תצוה.

פרק ל

פסוק יב

רש"י כשתחפוץ לקבל סכום מניינם לדעת כמה הם וכו' הוסיף רש"י מלת כשתחפוץ לקבל כו' מפני דלשון כי תשא משמע כי תשא כלומר כשתמנה אותם יתנו אח"כ מחצית השקל כו' לכך אמר רש"י שאין הפי' כן אלא הכי פירושו קודם שתמנה אותם כשתחפוץ למונאם יתנו מחצית השקל כו' וכמו שיתבאר בע"ה מהיכן למדו ז"ל לפרש כן:

בא"ד רש"י כמו שמצינו בימי דוד ע"כ כתב הרא"ם מכאן משמע שהדבר הנגזר בימי דוד היה מפני שמנאם לגלגלותם ושלט בהם עין הרע וק' וכי דוד לא קרא בימיו בזאת הפרשה שגזרה שלא ימנם לגלגולת אלא על ידי חצאי השקלים ואם הוא לא קראה איך לא נמצא שום אחד מאנשי דורו להודיע לו עכ"ל קושיתו ותירץ שטעו דוד ובני דורו מפני שראו שכתוב בה ולקחת את כסף הכפורים מאת בני ישראל ונתת אותו על עבודת אהל מועד שהם האדנים כו' חשבו שלא היתה הגזירה הזאת אלא לפי שעה עכ"ל גם הרמב"ן ז"ל כתב וז"ל ומפני שלא נתפרש כאן אם הוא מצות דורות או לשעה למשה במדבר טעו דוד ומנה אותם בלא שקלים והיה הנגף בהם והתודה עליו כו' עכ"ל ואני תמה על האנשים השלמים האלה שלמים הם אתנו איך יעלה על הדעת לחשוב על אדונינו דוד ע"ה ובני דורו טעות גדול כזה אם הוא מצוה לדורות או לשעה והיאך יטעו בזה והכתוב עומד וצוח ואומר בפי' ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקד אתם ולא יהיה בהם נגף בפקד אותם הרי משמע בפירוש שחשש הנגף יש כאן משום עין הרע של הפקודה והיאך יעלה על הדעת שיש בזה חילוק בין שעה לדורות דבר שאינו תלוי אלא בפקידה חלילה לתלות בוקי סריקי כאלה באדונינו דוד ובני דורו כו' ע"כ אני אומר אע"ג דודאי צריכין אנו לומר שדוד טעה בכאן קצת טעות אבל כל האומר דוד טעה טעות גדול כזה אינו אלא חוטא בכוונתו שאני אומר שלא טעה בפשטה של פרשה כלל כי הוא הבין אותה בחכמתו בפשט הכתוב ממש מפני שלא היה לו פי' מקובל לאמיתתה כי אמיתת פרושה צריכין אנו לקבלה מפי משה רבינו עליו השלום ובלי ספק שגם לחכמינו הראשונים בעלי התלמוד והמדרשים לא נודע להם פירושה אלא ע"י מעשה דוד ע"ה שנענש עליו ולולי עונשו כל חכמי ישראל היו מפרשין אותו כמו שהבינוהו הוא שהוא פשוטו של פסוק וזה דודאי גם הוא ידע שעל ידי פקודת מנין לגלגלותם ישלוט בהם עין הרע ויהיה בהם נגף אם לא יתנו כופר נפש וגם ידע שהמצוה הזאת היא לשעה ולדורות אלא שהוא לא פירש כי תשא וגו' כשתחפץ לקבל סכום מניינם כו' כמו שפרש"י רק כשתקבל סכום מניינם ונתנו כו' שכן הוא משמעות פשוטו ונמשך על פי האמת וכשנפרשהו כך על

כרחינו צריכין אנו לומ' שר"ל כשתקבל סכום מניינם כו' ונתנו וגו' כלומר כשתמנם לגלגלותם אחר כך יתנו איש כופר נפשו וגו' וכן היה דעתו לעשות כן הוא ובני דורו שאחר שיקבלו סכום מניינם לגלגלותם אח"כ יצוה להם שיתנו כופר נפשם כל אחד חצי שקל כו' כי לא הבין מן הפסוק שיקפוץ עליהם העין הרע תכף ומיד לשלוט בהם להביא עליהם הנגף מיד שאין משמעות של כי תשא כשתחפוץ לישא כו' אם לא כשיקבלוהו מפי רב איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה וע"י מעשה דוד ועונשו נתגלה לנו פי' זה וזה נ"ל ברור ואמתי ונכון להקטין בו טעות אדונינו דוד ע"ה כי מי יפרשהו כן אם לא בקבלה או על ידי מעשה ותמה אני מאד איך לא הרגישו זה כל המפרשים הקדמונים ז"ל ומה שכתב כאן הרב ג"א ע"ש כי אינו נכון ואמינא כי ניים ושכיב אמרם:

פסוק טז

רש"י ונתת אתו על עבודת אוהל מועד וגו' למדת שנצטווה למנותם בתחלת נדבת המשכן כו' בפי' ענין המנין הזה נבוכו בו המפרשים והם רש"י והרמב"ן ז"ל ויצאו במחנותם במערכה מול מערכה ולא עלתה להם ארוכה למצא בפי' מניין הזה ברכה גם המבארים דבריהם והם הרא"ם והרג"א האריכו למעניתם על דבריהם זה יאמר בכה וזה יאמר בכה ובאמת לכולם יש ספקות וגמגומים הרבה מאד ולא יצאו מידי מבוכה על כן אמרתי אולי אוכל למצא פשר דברים ביניהם בישוב כל הפסוקים והמדרשים על פי אופניהם על פי משמעו' פשוטם במיעוט הספיקות וגם כולם ולא אביא נוסח כל דבריהם כי יאריכו מאד ואין בהם צורך אך תוכן ענייניהם אציע לפניך רש"י כתב ואם תאמר וכי אפשר שבשניהם היו ישראל שוים תר"ג אלפים ותק"ן כו' תשובה לדבר אצל שנות האנשים בשנה אחת נמנו כו' עכ"ל והרמב"ן ז"ל טען ואמר ואני תמיה איך יתכן שיהיה הקהל הגדול כמוהו ולא ימותו בחצי שנה למאות ולאלפים כו' והקשה עוד ואמר כי מנין שנות האנשים אינם למנין שנות העולם מתשרי אבל הם מעת לעת מיום הולדו והביא קצת ראייה מן הגמרא יעיון שם ומסיק ואומר וז"ל אבל יותר נכון שנאמר שכן אירע מעשה שהיו ישראל במניין הראשון תר"ג אלף ותק"ן ומתו מהם הרבה בשבעה חדשים בנוהג שבעולם ובני עשרים משלימים שנתם מתשרי ועד אייר ואירע הדבר שהיו המשלימים כמניין המתים כו' עכ"ל ועתה ראה התימה הגדול על שני הפירושים של גאוני עולם אילו רש"י והרמב"ן ז"ל ששניהם נכנסו לדוחקים גדולים רש"י ז"ל במ"ש שמניין שנות האנשים מנויין למנין שנות העולם המתחילים מתשרי כו' וזה דבר תמוה מאד שאע"פ שיש לנו לדחות דברי הרמב"ן ז"ל בראיות שהביא מן הגמרא שנמנים מעת לעת מיום הולדם כמו שדחה אותם הרא"ם ז"ל אבל האמת יעשה דרכו שהרי לכאורה נראה פשוט

בפי כל בכל מקום שכן הוא האמת ששנות הבריות נמנין מעת לעת מיום הולדו וכמו שאמרו ז"ל בצדיקים מספר ימיך אמלא מיום ליום אמרו ז"ל במשה רבינו עליו השלים בשבעה באדר נולד ובשבעה באדר מת ואף על פי שיש לדחות אדרבה שזהו ברכתו של צדיק שלפירש רש"י נשלמו שנותיו ק"ך שנה בר"ה שקודם לכן דהיינו שנחשב לו מיום לידתו בשבעה אדר עד ראש השנה הראשון שנה שלימה ונשלמה לו הק"ך שנים בראש השנה שקודם אותו שבעה אדר שמת בו ואם כן הוסיפו לו מראש השנה האחרון עד שבעה באדר אבל אין זה משמעות לשון דמספר ימיך אמלא דמשמע שיהיו מלאים במספרם ושאם היה מת שעה אחת מקודם לכן היו ימיו חסרים ולא מלאים לא שהיו לו תוספו' והכי הוא מרגלא בפומייהו דאינשי והוא מן המפורסמות שכל העולם מסכימים עליו והורגלו על זה זה הוא התימא הגדול על רש"י ז"ל גם על מה שכתב הרמב"ן ז"ל שכך אירע מעשה שהיו הפחות מבני עשרי' בעת המנין הראשון ונעשו בני עשרים במנין השני משלימין מנין המתים כו' זה הוא גם כן דבר תימה וחלוש מאד ואין הדעת סובלתו ואני תמה מאד מאיש נבון וחכם גדול כמוהו איך ידבר כדברי' האלה דברים שבמקרה ימלאו סך כזה שוה בשוה באמת בעיני הוא אחת מן הנמנעים אם לא על ידי הנס והנה הרא"ם ז"ל והרב ג"א שהאריכו למעניתם מאד יעויין בדבריהם ואני אומר הדבר המחוור בעיני בעניין זה לבירור הדברים ואמיתתן הוא זה ראשונה נאמר דודאי בראשונה בשעת נדבת המשכן למחרת יום הכיפורים ברדת משה מן ההר שצוה להביא נדבתם למלאכת המשכן צוה להביא נדבותיהם כמו שהוא כתוב בפרשת ויקהל ובו ביום יצא הכרוז גם להביא חצי השקלים לגלגלותם לעשות מהם האדנים כמו שפירש רש"י בתחלת פרשת תרומה שפי' שם שלש תרומות נאמרו כאן ואחת מהן היא בקע לגלגולת כו' ונעשו מהן האדנים כו' אבל אותו הכרוז לא יצא שכל מי שהוא בן עשרי' שלמים בו ביום שיביא חצי שקל רק כל מי שידע בעצמו שיהיה בן עשרים מלאים בגמר המלאכה והקמתו שיהיה בניסן הסמוך שאחריו אף על פי שעכשיו לא הגיע לבן עשרים יביא חצי שקל למלאכת המשכן יתר על נדבתו לעשות מהם אדנים והם לרוב חשקם לבניין המשכן ולשרות השכינה בתוכם כל מי שידע בעצמו שיהיה בן עשרים אחר הקמת המשכן בניסן בא לשם והביא עמו חצי השקל כמו שהיה הכרוז אבל לא קבלו מהם אותן החצאי שקלים על ידי מניין שיהיה עוברים על הפקודים בפני המונים אותם בשמותם כדרך העם הנמנה בפני מונים שעוברים בפניו כרועה המעבי' צאנו תחת שבטו א' א' רק הועמד שם כלי גדול שיטילו שם החצי שקלים בפני עצמן ולא לערב אותן עם שאר דברים המובאים בנדבה ובאו כולם בערבוביא והטילום שם

בלא מניין גלגלותם והם בנאמנותם הביאו כולם על פי הכרוז ולא נעדר אחד מהם ואחר כך נטלו הגבאים אותו הכסף ומנו אותו ומצאו שהיה שם תר"ג אלף ותק"ן חצי שקלים כמו שכתב בפי' בפרשת פקודי וכסף פקודי העדה מאת ככר וגו' לשש מאות אלף וגו' משמע בפי' שמצאו הכסף כן במספר הזה לא שמנו אותם לגלגלותם מבן עשרים שנה ומעלה באותו פעם וכן משמע לשון הכתוב שמתחיל ואומר וכסף פקודי העדה סתם ולא אמר וכסף העדה העוברים על הפקודים מאת ככר וגו' ש"מ שלא נעשה הסך הזה ע"י העברת הפקודי' כצאן העובר לפני הרועה ומה שכתב בפסוק שאחריו מיד בקע לגלגולת וגו' לכל העובר על הפקודים וגומר יראה שיאמר הכתוב הסך הזה שאמרנו מאת ככר וגו' יגיע בקע לגלגלו' וגו' לכשיגיע הזמן שיעבורו על הפקודים מבן עשרים וגו' דהיינו אחר הקמת המשכן אע"ג שעכשיו לא עברו על הפקודים כצאן לפני מונה וגם לא הגיעו לבן עשרים ויראה לי שזה ג"כ מרומז בפרשה זו שהיא מצוה כללית לכל המניינים שבתחלה אמר סתם ונתנו איש כופר נפשו לה' בפקוד אותם וגומר ולא אמר בעוברם על הפקודים אלא יראה שרומז למנין הזה שלא היה ע"י העברת הפקודים רק ע"י השקלים כמו שאמרנו ואח"כ מתחיל ואומר זה יתנו כל העובר על הפקודים ממש וגו' ורומז למנין שיהיה אחר הקמת המשכן כמו שאבאר בע"ה ויראה שזהו ג"כ כוונת מדרש התנחומא שמביא הרג"א דלא חשיב מנין הזה בתוך היו"ד פעמים שנמנו ישראל מפני שמנין הזה לא היה על ידי העברה על הפקודים כצאן העובר לפני הרועה תחת שבטו כשאר המניינים ולפי שעכשיו עמדו בנאמנותן והביא כל אחד בעצמו על פי ציווי משה ולא נעדר מהם איש הועיל להם זכותם זה שלא מת אחד מהם מעכשיו וזכו כולם לראות גמר בנינו והקמתו בניסן דהואיל שלא היה כאן מקום לעין הרע לשלוט עליהם כלל כיון שלא נמנו בשמותם היתה נתינת זו להם לזכות גדול שזכו להיות יותר ממה שנגזר עליהם לפי דרך הטבע ואחר כך באחד באייר שנתמלא לכל אחד עשרים שנותיו מעת לעת חזר וצוה לחזור ולמנותן ולהעביר אותן על הפקודים כצאן לפני רועה במספר שמותם לגלגלותם כדי לסדר אותם איש איש בשמו על דגל שבטו לבית אבותיו והיה כאן מקום לעין הרע לשלוט בהם על ידי המנין לגלגלותם בשמותם צוה למנות אותם ע"י החצאי שקלים לכפר על נפשותם שלא ישלוט בהם עין הרע מחמ' המנין בשמותם ועלה המנין מכיון כמו שהביאו כבר בלא מנין זה נ"ל פירש מחוור בעניין הזה:

פרק לא

פסוק י

רש"י ואת בגדי השרד ואני אומר כו' כתרגום של קלעים ותרגום של מכבר פי' שתרגום שניה סרדא והיינו שרד:

פרק לב

פסוק ד

רש"י מסכה לשון מתכת ד"א קכ"ה קנטרין זהב היו בו בגי' של מסכה ע"כ מה שפי' רש"י כאן הגימטרי' והוא אין דרכו לרדוף אלא הפשט יראה לי משום דמלת מסכה בכאן מיותר הוא דבויעשהו עגל היה די אלא שגילה הכתוב סודם ומחשבתם הרעה שקצצו במדה הנקראת כ"ה והיא ה"א אחרונה של שם וה' פעמים כ"ה הם קכ"ה כמספר מסכ"ה ועשו אותו מזהב שהוא מדתה והיא הנקראת אלקי ישראל כשהיא ביחוד עמו וזהו שאמרו ז"ל במקום אחר ששמטו אחת מן המרכבה כו' והשמיטה ר"ל הקיצוץ ואהרן אמר חג לה' מחר שחזר ויחדה ותקן את אשר עִוֵּת והבן:

פסוק ז

רש"י באותה שעה נתנדה משה כו' ע"כ מלך רד ליכא למשמע מינה שנדוהו אלא דא"ל לא נתתי לך גדולה אלא בשבילם ועתה גדולתך למה אלא נ"ל מדכתיב וידבר שדבר אתו קשות הוא דמפיק ליה שזהו הקשות שנידוהו בב"ד של מעלה:

פרק לג

פסוק יג

רש"י וראה כי עמך הגוי הזה שלא תאמר ואעשה אותך לגוי גדול ואת אלה תעזוב ראה כי עמך הם מקדם ואם בהם תמאס איני סומך על היוצאים מחלצי שיתקיימו ואת תשלום השכר שלי בעם הזה תודיעני עכ"ל וכתב הרא"ם וז"ל פי' כמו שאני מבקש שתודיעני מה שכר אתה נותן לי במציאות החן אשר מצאתי בעיניך כך אני מבקש ג"כ שתודיעני מה שכר תתן לי בהנהגת העם הזה אשר מנהיג אותו דאם לא כן מה הענין הזה לכאן כו' עד שסיים דבריו ואמר ואם בהם תמאס כ"ש היוצאי' מחלצי שהם מתקיימי' בזכותי שאני אחרון מהאבות עכ"ל וכן הסכים הרג"א בפי' הזה שכן הוא דעת רש"י בכאן ולא ידעתי מי דוחקם לפרש דברי רש"י על זה האופן בדברים שאין להם שחר ואין מובנים כלל כן מדברי רש"י ז"ל ותלו שניהם בקושיות דאל"כ מה הענין לכאן אבל אני אומר שלא כיוונו דעת רש"י ז"ל כלל כי דברי רש"י ז"ל הם כאשר אבארם כפשוטן כי לפי שתכלית מה שבקש משה ע"ה בבקשה זו לא היתה אלא שיודיעהו הש"י מה הוא השכר שהוא נותן למוצאי חן בעיניו למען יכיר וידע התועלת של מציאות החן שמצא בעיניו

מה הוא כמו שפירש רש"י בפ' למען אמצא חן וגו' וחשש משה שמא ישיב לו הש"י שכר מציאות החן שאתן לך הוא מה שאמרתי לך כבר ואעשה אותך לגוי גדול ובכל העם הזה אמאם ואכלם כרגע ומשה לא היה חפץ בזה כי לא רצה לסמוך על היוצאים מחלציו שיתקיימו מק"ו דכסא של שלש רגלים כו' לכך אמר בכאן רבש"ע הודיעני נא את דרכיך ר"ל שכר מציאות החן שלי הודיעני מה יהיה מצד אחר ולא מצד כילוי הגוי הזה לעשות אותי לגוי גדול רק ראה וקיים הגוי הזה לפניך כי הוא עמך מקדם ולא תהרוג אותו ושכר מציאות החן שלי תן לי מצד אחר וזהו שסיים רש"י ז"ל דבריו ואמר ואת תשלום השכר שלי בעם הזה הודיעני ר"ל בעודי בתוך העם הזה ומנהיג אותו תודיעני שכרי מצד אחר ואת העם לא תהרוג ועל זה היתה לו תשובת השם יתברך פני ילכו והניחותי לך וגו' כלומר זהו שכר מציאות החן שלך כן נ"ל דברי רש"י ז"ל מובנים כפשוטן ממש מבלי פקפוק ואינם סובלים פי' אחר נ"ל ולא ידעתי מי הכריח את הרא"ם ז"ל לפרשם כדמיונו באומרו כמו שאני מבקש כו' כך אני מבקש גם כן שתודיעני מהשכר כו' היכן מובנים דברים אלה מדברי רש"י ז"ל אמינא כי ניים ושכיב אמר' הרא"ם ז"ל והרג"א נמשך אחריו ולא דק:

פרק לד

פסוק כו

רש"י לא תבשל גדי וגו' אזהרה לבשר בחלב ושלשה פעמים כתוב בתורה אחד לאכילה ואחד להנאה ואחד לאיסור בישול עכ"ל לשון הרא"ם וא"ת מ"ש בשר בחלב מכל איסורין שבתורה שבכולן כתב לשון אכילה וכלל בו האכילה וההנאה ואלו הכא חלקן הכתוב וכתב אזהרה אחת לאכילה ואזהרה אחת להנאה כבר תירץ הרמב"ם בספר המצות ואמר מפני שלא היה אפשר לכתוב באיסור בשר בחלב לשון אכילה כו' ומסיק משום דבכל איסורין אינו תייב על אכילתן אלא אם כן נהנה מהם באכילתן בגרונו וכאן חייב על האכילה אפילו לא נהנה ממנו בגרונו בעת אכילתו כגון שאכלו חם ביותר ושרף גרונו בעת האכילה ע"כ דע שהרמב"ם ז"ל לא הקשה קושיא זו בפי' אלא שהרא"ם ז"ל מקשה אותה ויאמר שמתוך דבריו של הרמב"ם בספר המצות שלו מתורץ הקושיא שהקשה הוא באומרו וא"ת מ"ש כו' אבל תימה אני על הרא"ם ז"ל שנתן מקום לקושיא זו וגם הרג"א החזיק בקושיא זו ודחה תירוץ הרמב"ם בדחיה חלושה מאד ואמר דאי לחייבו אפי' לא נהנה בגרונו אתא לא תבלע בשר בחלב היה לו לומר אבל אומר אני טוב היה לבלוע הקושיא בגרונו ושלא להוציאה לחוץ כאשר אבאר בע"ה וגם הרבה שם דברים לתרץ הקושיא זו אבל לדידי נראה שאין כאן קושיא כלל וזה דהואיל וחדשה התורה

באיסור זה והחמירה בו להטיל לאו גם על המבשל אפי' שלא יאכל ממנה כמו שאמרו ז"ל אחד לאיסור בישול מה שלא עשתה כן בשום איסור בעולם ואם כן על כרחך הוצרכה לכתוב פעם אחת לא תבשל ולכך הוצרכה לכתוב לא תבשל בכל הג' פעמים בבישול ובאכילה ובהנאה שאם לא כתבה אלא פעם אחת לא תבשל לאסור בישול ופעם שנית תכתוב לא תבלע או לא תאכל לאיסור אכילה והנאה כמו שעשתה כן בשאר איסורי' הייתי אומר כמו שחייבה התורה מלקות על המבשל בלאו דלא תבשל אעפ"י שלא יאכל ממנה כן חייבה התורה מלקות על הבולע או האוכל בשר בחלב בבת אחת יחד אפילו לא נתבשלו יחד וכן בנהנה מהם יחד בבת אחת אפילו לא נתבשלו יחד אלא שדבק אותם יחד ואכלם וזה לא היתה דעת התורה לאסור שלא חייבה התורה לא האוכל ולא הנהנה משניהם יחדיו אפי' בבליעה אחת אלא כשנתבשלו יחד כדאמרינן בהדיא בגמרא חידוש הוא שחדשה התורה דדרך בישול אסרה התורה ואי תרו לה כולי יומא בחלבה שרי כו' לכך הוצרכה לכתוב בכל פעם לא תבשל לרבות בלשון זה גם האכילה וההנאה כלומר והוא שיבואו דרך בישול ולא היתה יכולה לכתוב בלשון אחר ואין לומר שהיה לה לכתוב פעם אחת לא תבשל לאיסור הבישול ואחר כך תכתוב לא תבשל ותאכל לאיסור האכילה וההנאה כשבאין על ידי בישול הייתי אומר שלא חייבה התורה על האכילה וההנאה אלא למבשל עצמו שאוכל או בולע ממנו שחייב על הבישול וגם על האכילה או הבליעה ממנו דהכי הוה משמע לא תבשל ותאכל אבל אחר שאוכל או בולע ממנו אינו חייב וכבר ידעת שכוונת התורה לחייב האוכל או הנהנה מבשר המבושל בחלב אעפ"י שהוא לא בשלו ואם כן על כרחך לא היתה יכולה לכתוב בלשון אחר רק כמו שכתבה ג"פ לא תבשל לבישול ולאכילה ולהנאה וזה נראה לי ברור ופשוט ועל הרמב"ם ז"ל אין לי להתרעם שהוא לא הקשה קושיא זו אלא שמתוך דבריו שכתב שם על עניין אחר היא מתורצת באגב אם היה מקום לקושיא זו אבל בלי ספק שהוא לא הקשה אותה מעולם מפני שבאמת אינה קושיא כמו שכתבתי נראה לי:

חסלת פרשת כי תשא. בעזרת אל רם ונשא.

פרק לה

פסוק ל

רש"י חור בנה של מרים היה ובפ' ל"ד פי' אהליאב משבט דן מן הירודין שבשבטים כו' מקשין למה המתין רש"י ע"כ למה לא פרש"י כל זה למעלה בפ' כי תשא כשאמר לו הש"י למשה ראה קראתי בשם בצלאל וגו' ונ"ל שרש"י רוצה לתרץ כאן קושיא בכתוב זה שיש לדקדק למה אמר משה לישראל ראו קרא ה' בשם בצלאל וגו' דראו משמע כאלו

נמלך עמהם אם יסכימו שאמר להם דרך הכנענה וענוה ראו קרא ה' וגו' כלומר שמא תאמרו אלי מה זה שאתם מרים ומגביה את בצלאל למעלה גדולה כזו שיהיה אומן על כל האומנים במלאכה חשובה והגדולה הזאת שיעשה משכן לה' ית' והוא עודנו נער רך בשנים שלא היה עדיין בן י"ג שנה כידוע כשנחשב שנותיו עד כלב אביו של חור כמו שמביא הרא"ם ז"ל לכך אמר להם משה אתם ראו כי קרא ה' בשמו כלו' אתם בעצמיכם תנו השגחתכם עליו וראו והתבוננו בחכמתו הגדולה ותראו שראוי הוא לכך ולכך קרא ה' בשמו ומקשה רש"י למה עשה משה כל זה דבשלמא למעלה גבי הש"י שאמר למשה כך ראה קראתי בשם בצלאל דמשמע ג"כ שנמלך בו במשה שיראה שהוא ראוי לכך אין להקשות זה מה הוצרך הש"י לומר כן שזהו מדתו וענותנותו ית' שנמלך בפמליא שלו ומשה ע"ה כאחד מהם אבל משה כשהגיד זה לישראל שבחר הש"י לבצלאל מה הוצרך למלך בהם ולומר להם ראו קרא ה' וגומר אם הוא ציווי השם ית' לבחור אותו לאומן על האומנים בעל כרחם יקבלוהו ישראל לאומן על האומנים וזה מתרץ רש"י שהוצרך משה לומר כן שחור בנה של מרים אחותו היה והיה חושש משה פן יחשדוהו קצת מהם ויאמרו מעצמך אתה בוחר בו ולא בשליחותו של מקום רק מחמת שהוא בנה של מרים אחותך אתה מגביהו בגדולה זו לכך התחיל דרך פיוס לפייסם ואמר ראו אתם בעצמכם שהוא ראוי לכך ובשליחות של מקום אני עושה זה ומפני שמזה משמע שמעלה גדולה וחשיבות גדול יש לבצלאל ואהליאב במינוי זה שהם יהיו ראש על כל האומנים פירוש רש"י גם כן גבי אהליאב כאן אף על פי שהיה מן הירודים שבשבטים זכה למעלה גדולה זו לקיים מה שנאמר לא נכר שוע לפני דל ולא הוצרך לפרש זה למעלה בפרשת כי תשא דשם לא ידענו עדיין שהיה להם זה לחשיבות ומעלה גדולה כ"כ עד עכשיו שראינו שחשבה משה למעלה גדולה נ"ל עוד יש לפרש מה שהמתין רש"י במאמר אהליאב משבט דן מן הירודים שבשבטים כו' עד עכשיו היינו משום דלמעלה כתיב ואני הנה נתתי אתו את אהליאב וגו' ואתו סובל פירושו גם כן שנתנו עמו לשרתו במלאכה זו לא שיהיה ראש אומנים כמוהו אבל עכשיו אמר משה להורות נתן בלבו הוא ואהליאב משמע שיהא שוה לבצלאל בהוראת מלאכה זו לאומנים ויהא ראש כמוהו לכך פרש"י כאן אהליאב משבט דן כו' לקיים מה שנאמר לא נכר שוע לפני דל:

סליק פרשת ויקהל.

פרק לח

פסוק כב

רש"י ובצלאל בן אורי בן חור וגו' עשה את כל אשר צוה ה' את משה אשר צוה אין כתוב כאן כו' עד אמר לו משה כך שמעתי מפי הקב"ה אמר לו בצל אל היית כו' יען ראיתי מפרשי דברי רש"י משבשין דברי רש"י בדברים אשר לא עלו על לבו ומפרשין מה שכתב אמר לו כך שמעתי מפי הקב"ה פירושו שאמר לו משה לבצלאל כך כמו שאמרתי לך לעשות הכלים תחלה ואח"כ אמר לו אבל אתה בצלאל בצלאל היית שאמרת לעשות המשכן תחלה ואח"כ הכלים ומייפים דבריהם בטעמים חלושים ושיבושים הרבה יעוין בדבריהם אבל אני קורא עליהם לא ידעו ולא יבינו בחשכה הלכו כי לא ראו אפי' דברי רש"י בהתחלת המאמר הזה שכתב אפי' דברים שלא אמר לו רבו הסכימה דעתו למה שנ' למשה בסיני הרי בפי' כתב רש"י ז"ל שכך נאמר למשה בסיני שיעשה המשכן תחלה ואח"כ הכלים שיעשה ועוד אם הוא כדבריהם שכך אמר לו הש"י למשה הכלים תחלה ואח"כ המשכן היכי יעלו על דעתם גם בצלאל ח"ו לשנות דברי הש"י אעפ"י שהיה להם סברות וטעמים מדעתם לעשות המשכן תחילה חלילה להם לעשות מעשה כך לשנות דברי הש"י אם לא בשאלת מפי הש"י וכמו שעשה באנשים הטמאים שאמר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' וגו' דשמא כך היה גזירת המלך לעשות הכלים תחלה ולא חש ית' לסברת בצלאל או משה כי חק מלפניו כך היה ועוד אפי' המקרא הפשוט לא ראו האנשים האלה שהרי מקרא מלא הוא בפ' ויקהל זה הדבר אשר צוה ה' לאמר קחו מאתכם וגו' עד וכל חכם לב בכם יבאו ויעשו את כל אשר צוה ה' את המשכן את אהלו וגו' ואח"כ את הארון ואת בדיו וגו' וזו הפרשה נאמרה לישראל מיד מחרת י"כ ברדת משה מן ההר כמו שפרש"י שם והרי בפי' הקדים שם משה המשכן לכלים כמו שנאמר לו בסיני ואיך יאמרו אלו האנשים כאן שמשה אמר לבצלאל כך שמעתי כמו שאמרתי הכלים תחלה ואח"כ המשכן ועיקר מה שהכניס לדוחקם ולטעיות הללו לא באו ליה אלא מתוך קושיא שהיה ק' להם לפי טעותם היאך יעלה על הדעת שטעה משה ויאמר לישראל הפך ממה ששמע מפי הש"י כי היה זה חסרון בחק אדון הנביאים חלילה על כן יאמרו מה שיאמרו מן השיבושים לתקן את זה אבל נפלו בעוות גדול יותר מזה כאשר הראתך והרג"א כתב כאן דברים אשר אין ראוי לשום בר דעת לאומרו אפי' על קטן הנביאים ק"ו על משה רע"ה אב הנביאים והחכמים כי כתב שמשה נשכח ממנו ציווי הש"י שצוהו לעשות המשכן תחלה חלילה חלילה שישכח משה דברי הש"י ואדרבה הוא שכח פרשת ויקהל ששם צוה משה בפי' על המשכן תחלה על כן אגיד לך אני

את הרשום בכתב אמת את אשר עם לבבי בפי' האמתי בדבריו של רש"י ז"ל ואומר על פי פסוקי התורה את אשר יורוני מן השמים כי ודאי משה לא הפך דברי הש"י ולא שכח אותם חלילה אלא מיד למחרת רדתו מן ההר הקהיל את כל עדת בני ישראל וגו' ובלי ספק גם בצלאל וכל חכמי לב גם הם היו בתוך אותו ההקהל ואמר להם משה שם כל פרשת ויקהל להודיע דרך כלל מה שצוה לו הש"י ממלאכת המשכן כדי לכפר על עון עגל ואמר להם הכל כסדר כמו ששמע בסיני מפי הש"י המשכן תחלה ואח"כ הכלים דרך כלל כדי שידעו ישראל מה שיתנדבו לצורך המלאכה אבל פרטי המלאכה ומדותם ושיעורם ומניינם ומשקלם לא הגיד להם עכשיו עד שלמד עמהם פרשת תרומה ששם כתובים כל פרטי המלאכות ואח"כ כשלמד עמהם פרשת תרומה והתחיל בארון ושלחן ומנורה ואח"כ המשכן היה בצלאל מסופק איזו סדר נאמר לו למשה תחלה או סדר פרשת ויקהל או סדר פר' תרומה כי ודאי הראשונה נאמר לו בדוקא ומה ששינה פעם אחת היה לו כוונה מה בו ולכך באותו פעם אמר לו בצלאל למשה סדר איזה מהם שמעת תחלה או ויקהל או תרומה וסיים דבריו ואמר אבל הדעת נותן שסדר פר' ויקהל נאמר לך תחלה מפני שמנהג העולם כך הוא לעשות תחלה בית ואח"כ משים כלים בתוכו ואמר לו משה כך שמעתי מפי הקב"ה בסיני כמו שאתה אומר המשכן תחלה ואח"כ כלים כמו שסדרתי בפרשת ויקהל ואח"כ התחיל לשבח אותו ואמר לו משה לבצלאל בצל אל היית שנפלת מעצמך על האמת מה שאמר לי הקב"ה בסיני כי ודאי כך צוה לי כו' ומה שהתחלתי אני עכשיו בפרשה תרומה במלאכת הכלים והתחלתי בארון תחלה יש לי בו כוונה מה ששמא היתה דעתו לגלותו להם בעל פה אח"כ והכוונה נ"ל שהיא גלויה ומפורסמת כי מפני שסיים שם באותה פרשה שלפני מעשה הארון בפסוק ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם וגו' להודיע להם תכלית הש"י במעשה המשכן כדי שישכן בתוכם וגו' הוצרך לומר להם מיד עיקר מקום השכינה איה תהיה מקום מנוחת כבודה והוא שתהיה על הארון וכמו שסיים שם בפר' הארון ונודעתי לך ודברתי אתך וגו' וכיון שהתחיל בארון שהוא כלי אחד מכלי המשכן סיים אח"כ מעשה כל הכלים זה אחר זה ולמד עמהם מעשה השולחן ואח"כ מעשה המנורה ואח"כ התחיל ללמוד עמהם מעשה המשכן עצמו וזאת הכוונה אע"ג שהיא גלויה ומפורסמת אעפ"כ דקדק בה בצלאל לשאול מפני שהוא היה ממונה על כל האומנים כידוע וחשש מאד פן ח"ו יטעה במעשה ויעבור פי השם כי חשב שמא הוא חק מפי הש"י כמו שאומר לו משה עכשיו לעשות הארון תחלה ומה שאמר לו כבר בפר' ההקהל לעשות משכן תחלה שמא אמר משה כן מפני שמנהג העולם כן הוא לכך לא רצה לעשות שום דבר מעצמו

ולסמוך על שכל סברתו ושאל את פי משה רבו ואמר לו איזה מן הפרשיות שמעת תחלה מפי הקב"ה בסיני וגלה לו דעתו בשאלתו כתלמיד השואל מפי רבו ואמר לו משה רבי דעתי נוטה שפרשת ויקהל שמעת מסיני כי מנהג העולם כן הוא לעשות תחלה בית ואח"כ משים כליס בתוכו ומה שהתחלת עתה בפר' הארון יש לך בו כוונה מה ואני אומר שהכוונה היתה כמו שכתבתי וגם בצלאל ידעה ושאלה לו או אולי יש לו עוד הרבה כוונת כי שבעים פנים לתורה והשיב לו משה ודאי כן הוא כמו שאמרת וסיים דבריו ואמר וכך שמעתי מסיני המשכן תחלה כו' ואחר כך התחיל לשבחו על זה ואמר שמך יורה על שכלך ושמך נאה לך כי בצלאל שמך ובצל אל היית כן נ"ל אמתת פירושו של רש"י והש"י יראנו נפלאות סודתו בתורתו אמ"ן:

פסוק כד

כל הזהב העשוי למלאכה בכל מלאכת הקדש וגו' נשאלתי בפרשה זו על החשבון שנתן משה רבינו ע"ה דהיינו בפסוק כל הזהב וגו' נתן חשבון מן הזהב דרך כלל ולא פרט מה עשה ממנו להוציא עצמו מן החשד ואח"כ על כסף פקודי העדה וגו' נתן חשבון דרך כלל ופרט מה שעשה ממנו אע"פ שי"ל שהזהב היה דרך נדבה ולא היו יודעים הסך לכן לא היה ירא משה מחשד אבל הכסף נתנו בקע לגולגולת ויודעין היו כמה היו מבן עשרים ולמעלה לכן נתן חשבון מה שעשה מן הכסף מפני שהכל היו יודעין מספרם ויבא לידי חשד מ"מ קשה שהרי הנחשת שגם היה בא בנדבה ואעפ"כ נתן חשבון דרך כלל ופרט שעשה ממנו אדני החצר ומזבח כו' ומבאר בפסוקים עכ"ל השאלה ואומר אני שאין כאן קושיא שכשנעיין בפסוקי הפרשה נמצינו למדין שמה שכלל משה בזה בכל הזהב העשוי למלאכה בכל מלאכת הקדש וגו' ולא פרט מה שנעשה ממנו כמו שפי' גבי הכסף והנחושת שעשה כי לא היה בו תועלת להנצל מן החשד לפרוש אחת אחת כמי שעשה בכסף ובנחשת דבכסף ובנחשת שהיה רובם נראין יחד ונכרין באדני הכסף ובאדני הנחשת והמותר לא היה מפוזר בהרבה מקומות רק במקומות מעטים היה בו תועלת לתופסו בלשון קצר לצאת מן החשד כי בקל היו הכל יכולין לשער במושכל ראשון שלא חסר כלום מן הנדבה לפיכך פרט מה שהיה באדנים בפני עצמו שהוא היה הרוב ורובה דרובה הניכר ואחר שפרט הרוב תפש במועט הנותר בקיצור ואמר בכסף שעשה ממנו ווים לעמודים וגו' וכן בנחשת פרט המיעוט הנותר ואמר שעשה ממנו המזבח והיתידות וגו' אבל הזהב לא היה יכול לכוללו מתחלה בקיצור שהרי היה מפוזר ומפורד בכל כלי המשכן מעט כאן ומעט כאן כמו שפי' למעלה בפרשת ויקהל שנעשו מהם הארון והמנורה והשלחן וכמו שפירש אח"כ בפרשה זו לפיכך סמך שיהיה

ניצול מן החשד במה שכלל בתחלה הזהב העשוי בכל מלאכת הקדש היה כך וכך וכבר נעשה מהן מה שנעשה ואח"כ בפרשיות הבאות פרט בכל אחד בפני עצמו וכתב שהיה זהב באיפוד ובחשב האיפוד ובאבני שהם ובחשן ובמשבצות ובמעיל ובפעמונים ובכל מלאכת המשכן אחת לאחת למצוא חשבון כאן מעט וכאן מעט ובמושכל ראשון היה הכל יכולין להבין שבכל כך הרבה מקומות שמפוזר הזהב צריכין זהב רב ולא עלו על דעתם לחושדו ואם היה בא לפרט הכל למעלה בפסוק כל הזהב וגו' מה עשו ממנו היה צריך לפרט גם כן כל אלו הכלים וגם הארון והמנורה והשלחן ומזבח הזהב הכתובים למעלה בפרשת ויקהל וזה היה אריכות רב ללא תועלת לכן כתב סתם כל הזהב וגו' בכל מלאכת הקדש וגו' היה כך וכך וסמך על כל הפרשיות שהוזכר בהן זהב בכל מלאכת המשכן שמובן מתוכם בקלות לכל שהיו צריכים לכל ערך הזהב שבא בנדבה ולא יחשדוהו נ"ל:

פרק מ

פסוק כט

רש"י ויעל עליו וגו' אף ביום השמיני למלואים כו' שמש משה כו' שהרי כל מה שנ' בפרשה זו על תחלת הפרשה המתחלת בחדש הראשון וגו' באחד לחדש הוקם קאי שהכל עשה משה בו ביום והרי הוא שמיני למלואים היה והקריב משה קרבנות ציבור ואהרן לא הקריב בו ביום אלא הקרבנות שנצטוו לבו ביום כן פרש"י והכי קאמר הרג"א וז"ל אך ק' דלקמן גבי שעיר ר"ח בפרשת שמיני שנאמר ואת שעיר החטאת דרש משה והנה שורף כתב הן לא הובא את דמה וגו' ופרש"י שמא זרקתם דמה אוננים והרי לפי דעת רש"י לא הקריבו קרבן ציבור רק קרבנות היום הקריב משה ושעיר ר"ח קרבן ציבור הוא ותירץ וז"ל וצריך לומר הא דקאמר כאן שמשה היה מקריב קרבנות ציבור היינו קודם ששרתה שכינה במקדש דהיינו קודם דכתיב וירא כבוד ה' אל כל העם אבל אח"כ לא שמש עוד משה שכבר הקדיש אהרן ובניו ושעיר ר"ח אחר ששרתה שכינה הקריבו עכ"ל ולא דק בכל דבריו אלה כי נ"ל לא דבר נכונה בכל דבריו אלה מכמה טעמים חדא דלפי דבריו הקריב אהרן קרבנותיו קודם שעיר של ר"ח וזה אין סברא לומר שהקריבו קרבנות יחיד קודם קרבן ציבור שהרי שעיר ר"ח קרבן צבור הוא וקרבנות אהרן קרבנות יחיד הם ועוד אי אפשר לומר כן ועדיין הרב מבחוץ דלפי דבריו עבודת שעיר של ר"ח אימת היתה אחר ששרתה השכינה כמו שכתב כן בתוך דבריו בפי' והיאך אפשר לומרכן דשכינה אימת שרתה אחר שנעשו כל המעשים והעבודו' שנאמרו שם בפרשת שמיני אפי' אחר הקטרת קטרת של בין הערבים דהא לא כתיב וירא כבוד ה' אל כל העם אלא

אחר שנאמר ויבא משה ואהרן אל אהל מועד ויצאו ויברכו את העם וירא כבוד ה' וגו' ופירש רש"י ויבא משה ואהרן למה נכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרת פי' שהקטיר משה את הקטורת בפני אהרן כדי שילמד אהרן ממנו מעשה הקטרת וקטרת זה על כרחך קטרת של בין הערבים היה שהרי היה אחר כל עבודותיו של אהרן בו ביום וכמו שפרש"י כאן שהקטיר משה הקטרת בשמיני למלואים שחרית וערבית וקטרת של בין הערבים לא הקטירו אלא אחר הקרבת התמיד של בין הערבים כדתניא בהדיא בברייתא וז"ל ואין לך דבר שמתעכב אחר תמיד של בין הערבים אלא קטרת כו' ואחר כך לא היו מקריבין שום קרבן כמו שאמרו בפי' בתמיד של בין הערבים עליה השלם כל הקרבנות כולם וא"כ היאך יאמר הרב כאן שהקריבו שעיר של ר"ח אחר ששרת' שכינה ושריית שכינה לא היתה אלא אחר הקרבת התמיד של בין הערבים והרי אין ממש בתירוצו וכתב אם כן דברי רש"י שסותרין זה את זה כמו שהקשה הוא מה תהא עליהן אומר אני שאין כאן קושיא כלל ולא דק הרב בדברי רש"י ז"ל שכשנקדק בדברי רש"י ז"ל נמצא בפי' שנשמר רש"י ז"ל מקושיא זו שהרי לא אמר רש"י אלא ביום שמיני כו' שמש משה והקריב קרבנות ציבור חוץ מאותו שנצטוו בו ביום כו' לא אמר חוץ מקרבנותיו של אהרן אלא חוץ מאותן שנצטוו בו ביום ואומר אני שגם שעיר של ר"ח כלול בו שהוא גם כן קרבן של בו ביום והכי קאמר שמש משה והקריב קרבנות ציבור רצה לומר כל קרבנות ציבור שהקריב כל שבעת ימי המלואים דהיינו התמידין והקטרת שהקריב כבר הקריב גם ביום השמיני חוץ מאותן שנצטוו בו ביום ואפי' הם קרבנות ציבור גם כן כגון שעיר ר"ח שלא נצטוו עליו מקודם לכן כל שבעה אלא בו ביום שהיה ר"ח גם אותו לא הקריב משה אלא אהרן מפני שגם הוא לכבוד אותו היום הוא בא וכל מה שבא לכבוד ולקדושת אותו היום היה של אהרן ולכבודו שהוא עלה ג"כ לגדולתו ולקדושתו בו ביום זהו הנ"ל ברור ונכון בדעתו של רש"י ז"ל בשלימות:

ולאל אשר בדעתו נבקעו תהומות, אתן שבח ורוממות, שזכינו לגמור ספר שמות: היום יום ד' כ"ה טבת ש"ס לפ"ק. פה ק"ק פוזנא.

ספר ויקרא

פרק א

פסוק א

רש"י אל משה לכל דברות ולכל אמירות כו' היתה קריאה כו' לשון חבה כו' פי' ס"ל לרש"י ז"ל שקול הקריאה כשקרא ית' את משה כדי שיבא לאהל מועד לדבר עמו איזה

דבר מצוה שיצוה לישראל היה הקול הולך ומתפשט אפי' דרך כל מחנה ישראל עד שהגיע לאזניו של משה בכל מקום שהיא היה שם כמו שיתבאר בע"ה ואם כן אין ספק שבכל פעם שרצה הש"י לדבר עמו ולא היה משה באהל מועד מסתמא הוצרך לקוראו ממקום שהיה שם שיבא לאהל מועד שאין סברה לומר שהיה משה יושב תמיד בכל יום באהל מועד ומצפה מתי שידבר עמו הש"י ומחמת פשיטותו לא נכתב בתורה בשום פעם שקראו לכך קשה לרש"י למה הוצרך הכתוב לכותבו כאן שקראו לדבר עמו שאין לומר שהוצרך לקוראו מפני ששכן עליו הענן דעל כרחך לא קראו אלא לאחר שנסתלק הענן דבעוד הענן עליו כבר כתיב ולא יכול משה לבא אל אהל מועד וגו' ומה היה מועיל קריאתו שיכנס אלא ודאי אחר שנסתלק הענן קראו שיכנס לדבר עמו ולמה הוצרך כאן שקראו לדבר עמו יותר מבכל המקומות שדבר עמו ומתרץ ודאי דמסתמא כן הוא דלכל דברות ולכל אמירות כו' היה קריאה כו' ומחמת פשיטותו לא נכתב בתורה בשום פעם שקראו ומה שצריך כאן לכותבו הואיל דפשיטא הוא שקראו לכל הדברות הוא כדי להראות לנו בבניין אב ההפרש שבין קריאת נביאי ישראל וקריאת נביאי אמות העולם דגבי נביאי ישראל כתב ויקרא שהוא לשון חיבה כו' כלומר שאותה הקריאה היתה אליו בקריאת שמו בעניין ואופן הוראת אליו חבה ובפנים שוחקות ומאירות או בכפל השם שהוא עצמו עניין חבה אבל בנביאי אומות העולם שנאמר בהם ויקר הוא מורה דאע"ג שקראו בשמו מ"מ היתה אופן אותה הקריאה בעניין ואופן הודעת אליו פנים זעומות וזעופות לנקרא:

בא"**ד** הקול הולך ומגיע לאזניו כו' הרא"ם כתב לא מאל משה הוא דמפיק ליה שהרי כל התורה כולה מלאה ממלת אל ולא דרשו בה כלום ונ"ל דזו אינה קושיא דאע"ג דבשאר מלת אל הנאמר גבי דיבור או אמירה כגון ויאמר ה' אל משה וידבר ה' אל משה וכיוצא בהם לא דרשו כלום הכא איכא למדרש מלת אל דק' ליה לרש"י ז"ל דהוה ליה למכתב ויקרא את משה שכן מלת את נופל אחר הקריאה להורות על הפעול שהוא הקרוא וכן כתיב ויקרא את עשו בנו ויאמר אליו וגו' ויקרא את יוסף וגו' ויאמר פרעה וגו' ה"נ הוה לי' למכתב ויקרא את משה וגו' לכך דורש רש"י מלת אל דהכא למיעוטא למעט כל ישראל כו' כמו שיתבאר אבל מלת אל הנאמר גבי וידבר ה' אל משה או ויאמר ה' אל משה שהוא עיקר הלשון לא שייך למדרש ביה למיעוטא ויתורצו בזה רוב הקושיות שהקשה הרא"ם על רש"י בסמוך בדיבור זה א"נ מאל משה הוא דמפיק ליה לרש"י כי נ"ל דמלת משה כולו מיותר הוא בכאן והוה ליה למכתב ויקרא אליו וידבר אליו ה' וגו' דע"כ האי קרא לעיל מיניה קאי לפרשה שקודם זו שסיים בה ולא יכול משה לבא אל

אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן ועלה קאי ויקרא אל משה לומר שכבוד הש"י הוא שקראו אחר שנסתלק הענן דאם לא כן ויקרא ה' אל משה וגו' היה לו לכתוב ולומר מי הוא הקורא אלא ודאי וכבוד ה' וגו' הנכתב למעלה הוא הקורא דעליה קאי ויקרא וגו' וקודם לו כתיב ולא יכול משה לבא וגו' ואם כן בויקרא אליו וידבר ה' אליו וגו' היה די ואם כן אל משה למה לי אלא למיעוטא אתא לומר הקול היה הולך לאזניו כו' ואין להקשות אם כן וידבר ה' וגו' ל"ל וידבר אליו וגו' היה לו לומר ולמה לו להחזיר מלת הש"י אין זו קושיא דגבי המצוה רוצה לכתוב בפי' השם המיוחד מה שאין צריך לעשות כן בקריאה כי הקורא היה כבוד ה' והמדבר היה השם המיוחד ית' הרא"ם הקשה בדיבור זה ואמר וז"ל מאחר שזה שפי' רש"י בויקרא אל משה לקוח ממה שאמרו בת"כ אליו למעט את אהרן שפירושו וכ"ש שאר כל ישראל היה לו להזכיר גם אהרן לומר הקול הולך ומגיע לאזניו וכל ישראל גם אהרן עצמו לא היה שומעין ולמה חלקו לשנים דגבי ויקרא אל משה אמר שכל ישראל לא היו שומעין ולא הזכיר את אהרן וגבי וידבר ה' אליו אמר למעט את אהרן שלא היה שומע ולא הזכיר את ישראל ועוד שממה שפירש גבי ויקרא אל משה דמיירי בקריאת משה משה שכל ישראל לא היה שומעין משמע שאף קריאת משה משה דעלה קאי שאינו דיבור של ציווי מצוה אלא קריאה בעלמא לא היו שומעין ומנ"ל הא והלא ממיעוטא דוידבר ה' אליו דממנו לקח מה שפי' גבי ויקרא אל משה לא משתמע אלא למעט מהדיבור של ציווי השם למשה שהוא אדם כי יקריב מכם דקאי עליו אבל לא מהדיבור של קריאת משה משה שאינו אלא קריאה בעלמא וא"ת אין הבדל לרש"י בין הדיבור של משה משה ובין הדיבור של ציווי המצוה מנ"ל הא כו' דלמא יש לחלק ביניהם כו' עוד כתב וז"ל ועוד מנא להו לרז"ל לומר דמיעוטא דוידבר ה' אליו הוא למעט את אהרן וכ"ש שאר כל ישראל ודלמא לא בא למעט אלא את ישראל אבל לא את אהרן שיפה כחו להשתתף בדיבור עם משה וכן מיעוטא דקול לו נמי דלמא לא בא למעט אלא את ישראל אף מקל הברתו של דיבור אבל אהרן היה שומע גם הדיבור עצמו עכ"ל הרא"ם והאריך מאד בתירוצים ע"ש אבל לי נראה אם נרד לעומק זך שכלו ודקדוקו של רש"י שהוא אינו רודף בכל מקום אלא פשוטו של מקרא אין כאן שום קושיא עליו ז"ל אך בהקדימי הקדמה אחת אשר לפי הנלע"ד שגם שם לא ירדו הרא"ם והרג"א לעומק העניין והוא זה רש"י כתב בסמוך גבי מאהל מועד שהיה הקול נפסק ולא היה חוץ לאהל כו' עכ"ל רש"י והבינו הרא"ם והרג"א שזה העניין קאי גם על קריאת משה משה שאפילו בשעת קריאת משה משה לא היה הקול יוצא חוץ לאהל כמו שכתבו בפי' בדבריהם ע"ש וז"ל ואם היה משה חוץ לאהל לא היה

הקול מגיע באזניו עכ"ל עד שמתוך כך הוצרך לומר שהמדרשי' חולקין זה עם זה עיין בדבריו אבל אני אומר שאין זה פשוטו של מקרא וגם אין דעת רש"י כך כמו שהבינוהו אבל ס"ל לרש"י ז"ל דקול של קריאת משה היה הולך מבין שני הכרובים ומתפשט והולך עד שמגיע לאזניו של משה בכל מקום שהוא היה שם הן במחנה הן אפי' אם היה חוץ למחנה משה היה הקול קוראו שיבא לאהל מועד לדבר עמו שם דיבור של מצוה וזהו שאמר הכתוב סתם ויקרא אל משה ולא אמר ויקרא אל משה מאהל מועד ואחר כך גבי דיבור המצוה כתב וידבר אליו מאהל מועד כלומר שלא הגיע קול דיבור המצוה אלא באהל מועד ולא יצא חוץ לאהל כן נ"ל פשוטו של הכתוב וכן הוא דעת רש"י ז"ל נ"ל ומעתה יתורצו כל הקושיות שהקשה הרא"ם ז"ל בד"ה ויקרא אל משה הקול היה הולך ומגיע לאזנו כו' גם מה שהקשה הרא"ם על רש"י בד"ה מאהל מועד מלמד שהיה הקול נפסק כו' וז"ל שם ואם תאמר אם היה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל וכבר היו ישראל עומדים חוץ לאהל ולא היו רשאין לכנס עם משה תוך האהל מדכתיב ונועדתי לך שם וגו' לך היתה יעידה ולא לכל ישראל כדתניא בת"כ שפירושו שהיו ישראל עומדים חוץ מהאהל כשהיה משה נכנס באהל מועד א"כ למה הוצרך הכתוב למעט את ישראל מכל הדברות לומר שמשה לבדו היה שומע וישראל לא היו שומעין עכ"ל הרא"ם אבל לדידי אין כאן קושיא כלל מכל הקושיות שהקשה וזה כיון דס"ל לרש"י שקול קריאות משה משה היה הולך ומתפשט עד שהגיע לאזנו של משה אפי' חוץ לאהל וס"ל דאל מיעוטא הוא מדלא כתיב את אי נמי דאל משה מיותר הוא כמו שכתבתי לפיכך כתב גבי ויקרא אל משה הקול היה הולך ומגיע לאזניו וכל ישראל לא שומעין ר"ל אע"ג שהיה הקול מתפשט והולך מבין שני הכרובים דרך כל מחנה ישראל עד שמגיע למקום אשר שם היה משה הוצרך לפרש מיעוטא דאל משה של הקריאה למעט כל ישראל וסבירא ליה דממילא ממועט גם אהרן שכיון שלא היה משה באותו פעם באהל ממילא ודאי גם אהרן לא היה שם ואז לא היה הוא עדיף מכל ישראל וכמו שישראל לא שמעו הקריאה שחוץ לאהל גם הוא לא שמע רק למשה לבדו הגיע לאזניו אבל גבי דיבור המצוה דכתיב ביה מאהל מועד לא היה הקול יוצא חוץ לאהל אליו דכתיב ביה למעוטי על כרחך למעט את אהרן קאתי שהיה רגיל לכנס עם משה לתוך האהל והיה צריך הכתוב למיעוטי שלא שמע קול דיבור המצוה ששמע משה תוך האהל אבל לישראל אין צריך מיעוט שהרי כל ישראל עומדין חוץ לאהל כו' ופשיטא שלא היו שומעים כלום שהרי הקול לא יצא לחוץ ולכך כתב רש"י גבי אליו למעט אהרן וכן מיעוט דקול לו קול אליו דכתיב גבי דיבור של מצוה שנ' וישמע את הקול מדבר אליו ע"כ למעט את אהרן אתי ובאם אינו

ענין המיעוט ממנו שאפי' קול הבר' לא שמע אהרן כמו שלא שמע חיתוך אותיות וכ"ש ישראל שלא שמעו אפי' קול הברה כמו שלא שמעו אפי' חיתוך אותיות וזה נראה לי ברור לפשוטו של כתוב והוא דעת רש"י ז"ל:

פסוק ב

רש"י אדם כי יקריב כשיקריב בקרבנות נדבה דבר הענין ע"כ וזה לשון הרא"ם פי' כשיארע שיקריב ובפרק שני דביצה כו' פי' רש"י דבשל נדבה דבר הכתוב דכתיב אדם כי יקריב מכם משמע לכשירצה ויקריב וכמוהו כי ימצא בקרבך כי יקרא קן ציפור כי תראה שור חמור כי תפגע שור אויבך שכולם מתפרשים כשיארע וכו' עד וכך שנינו בת"כ אדם כי יקריב יכול גזירה ת"ל כי יקריב אינו אלא רשות ע"כ אבל לא ידעתי מנ"ל לרז"ל לפירושי קרא דכי יקריב כמו כי ימצא בקרבך כי יקרא קן ציפור ודומיהם שהם מלשון אם עד שחייבו מזה שבקרבנות נדבה הכתוב מדבר דלמא קרא דכי יקריב דומיא דכי יביאך וכי תבואו אל הארץ הוא שהוא מלשון אשר שהוא לשון דהא כלומר ושמא בעולת חובה הכתוב מדבר וכאלו אמר מפני שהוא מחויב להקריב קרבן לה' ראוי להודיע שלא יקריב רק מן הבקר או מן הצאן אם הוא מן הבהמה או מן התורי' או מן בני היונה אם הוא מן העוף עכ"ל הרא"ם והרג"א חשב ליישבו וז"ל פי' מדכתיב כי יקריב דמשמע כשירצה להקריב ואע"ג דכתיב כי תבואו אל הארץ והתם לאו רשות הוא התם כיון שיש זמן לזה שבאו לארץ שייך שפיר כי תבאו ור"ל כאשר יהיה הזמן שיהיה זה שהרי לא היה זה רק פעם אחד שבאו לארץ אבל קרבנות חובה שהם נוהגים תמיד לא שייך בהם כי יקריב עכ"ל ואינו נכון שתלה הדבר בדבר התלוי בזמן ושיהיה אותו הזמן דוקא רק פעם אחת מנ"ל לומר כן דכיון שהדבר תלוי בזמן מ"ש שיהיה ענין הדבר התלוי בזמן פעם אחד או שיהיה הרבה פעמים ויש זמן לכל פעם ופעם בכולם שייך לומר כשיהיה הזמן שתעשה זה תעשה כך וכך וא"כ עדיין יקשה מנ"ל לרז"ל לפרשו בעולת נדבה דלמא בעולת חובה הכתוב מדבר וה"ק כשיהיה הזמן שנתחייב בעולת חובה דהיינו אחר שתחטא חטא שצריך אתה להביא עליה עולה בכל פעם שתחטא שאז הוא זמן להביא עולת חובה מן הבהמה מן הבקר וגו' תקריבנו והנה גם במה שרוצה הרא"ם ליישבו נ"ל שהוא דחוק מאד לכך נ"ל שמה שסמכו עליו רז"ל לפרש מקרא זה בקרבנות נדבה ולא בחובה הוא מייתורא דמלת מכם וכ"ש שסמכו למלת יקריב שאמר אדם כי יקריב מכם ולא אמר אדם מכם כי יקריב משמע כשההקרבה תהיה מכם ר"ל מרצונכם ומעצמיכם ולא משום חובה המוטלת עליכם ממני מחמת איזה חטא ואע"ג שהרבה מדרשים נדרשו במלת מכם ס"ל לרש"י שזה משמעות פשוטו של כתוב וכן

משמע מלשונו של רש"י שכתב בפר' שני דביצה שהביא הרא"ם שאמר רש"י דכתיב אדם כי יקריב מכם משמע לכשירצה כו' משמע דעל מלת מכם סמך נ"ל:

פסוק ג

רש"י אל פתח אהל מועד מטפל בהבאתו עד העזרה כתב הרא"ם ז"ל ופי' יקריבנו הענין קורבה כאלו אמר יביאנו אל פתח אהל מועד דאל"כ יקריבנו אל פתח אהל מועד למה לי לכתוב זכר תמים יקריב אותו לרצונו לפני ה' ותו לא עכ"ל אח"כ בסמוך גבי מה שאמר רש"י מהו אומר יקריב יקריב אפילו נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון יקריב כל אחד בשם מי שהוא כו' יכול אפי' נתערבה בפסולין או בשאינו מינו ת"ל יקריבנו כתב הרא"ם וז"ל פי' דהוה ליה למכתב זכר תמים יקריבנו אל פתח אהל מועד למה חזר וכתב יקריב אותו דהוי יקריב יקריב שני פעמים אלא חד לגופא וחד לומר לך שאפילו נתערבה עולת ראובן בעולת שמעון כו' עכ"ל ויש לדקדק דהיאך קאמר יקריבנו עם יקריב אותו שני פעמים יקריב יקריב ומרבה מיניה אפי' נתערבה כו' הא לפי פרושו אין פירושו של זה כמו פירושו של זה דפירושו של יקריבנו הוא מענין קורבה כאלו אמר יביאנו אל פתח אהל מועד ופי' יקריב אותו הוא לשון קרבן ר"ל הקרבה על גבי המזבח והיאך בא לרבות אבל נ"ל שאין כאן קושיא דס"ל לרש"י דודאי כיון דכתיב יקריבנו גבי אל פתח אהל מועד על כרחך צריך לפרשו לשון הבאה כאלו אמר יביאנו אל פתח אהל מועד אך מדלא כתיב בלשון הבאה יביאנו אל פתח וגו' שכן דרך לשון הכתוב לומר לשון הבאה כמו שכתב לקמן בפר' אחרי מות ואל פתח אהל מועד לא הביאו צריך לפרשו ג"כ בלשון הקרבה אל המזבח וכאלו כתיב יקריב יקריב שני פעמים ואין לומר דלמא כוליה להקרבת המזבח הוא דאתא דא"כ הוה ליה למכתבה אחר אל פתח אהל מועד והכי הל"ל זכר תמים אל פתח אהל מועד יקריבנו אותו וגו' והוי מצינו למימר פי' קרבנו הוא לשון הבאה כלומר קרבנו ר"ל הבאתו יהיה מן הבקר זכר תמים אל פתח אהל מועד ואח"כ יקריבנו יקריב וגו' והוי פירש יקריבנו לשון הקרבה אל המזבח לחודיה והוי יקריב יקריב שני פעמים לרבות נתערבה כו' ומדלא כתב הכי ש"מ יקריבנו תרתי משמע הבאה והקרבה נ"ל:

פסוק ט

רש"י עולה לשם עולה יקטירנו אשה כשישחטנו יהא שוחטו לשם האש ע"כ הרא"ם תמה על רש"י למה כתב גבי עולה לשם עולה יקטירנו וגבי אשה כתב לשם האש ישחטנו למה לא כתב בשניהם שוה או שניהם על הקטרה או שניהם על השחיטה ואני תמה עליו מאד על תמיהתו זו דיראה שאין כאן קושיא כלל דהא בפירש קאי מלת עולה על הקטרה דכתיב והקטיר הכהן את הכל המזבחה עולה הרי בפי' דקאי עולה על והקטיר ומשמעותו לשם עולה ואשה על כרחך לא קאי אלא על השחיטה שישחטנו לשם

לשורפו על האש דאין לפרשו ג"כ והקטירנו לשם האש שהרי ההקטרה היא השריפה ומה שייך לומר ישרפנו לשם שריפה וכן כתב הרג"א והאמת אתו שמשמעות פשט הכתוב כן הוא:

פסוק יד

רש"י מן העוף ולא כל העוף לפי שנאמר זכר תמים בבקר בכשבים ובעיזים תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות יכול אף מחוסר אבר ת"ל מן העוף ע"כ וכתב הרא"ם וז"ל וא"ת מנ"ל לרז"ל לומר שעוף בעל מום כל זמן שלא נחסר ממנו אבר כשר אי משום דכתיב תמות וזכרות בבהמה ולא בעוף סמיכה והפשט וניתוח נמי דכתיבי בבקר ולא בצאן נימא הכי סמיכא והפשט וניתוח בבקר ואין סמיכה והפשט וניתוח בצאן כו' וכתב וי"ו דואם מן הצאן מוסיף לענין ראשון וילמד עליון מתחתון ותחתון מעליון ה"נ נימא וי"ו דואם מן העוף מוסיף לענין ראשון וילמד תחתון מעליון מה צאן זכר תמים אף עוף זכר תמים יש לומר אם כן לשתוק קרא מזכר תמים דבן צאן וילמוד בן צאן מבן בקר מה בן בקר זכר תמים אף בן צאן זכר תמים והדר נילף עוף מצאן מה צאן זכר תמים אף עוף זכר תמים השתא דכתיב זכר תמים בבקר וגם בצאן למדנו דדוקא בבקר וצאן איכא תמות וזכרות אבל לא בעוף עכ"ל והקשה הרג"א וז"ל ותימא דהא רש"י מסיק לעיל זכר לדרשה אחריתי כמבואר בדבריו למעוטי טומטום ואנדרוגינוס ואם כן מהיכי תיתי למעט עופות עכ"ל ותירץ מה שתירץ אבל לי נראה שאין תמיהתו תמיה ולא קושי' כלל דהא אף לפי תמיהתו תמים דגבי צאן מיותר הוא דלמאי אתא אלא עכ"ל דדוקא בבקר וצאן איכא תמים ולא בעוף והא דנקט רש"י ז"ל וכן בת"כ בכל מקום נקטי תמות וזכרות כו' גבי הדדי היינו משום דבכל מקום הוקש להדדי דבכל מקום כתיבי זכר תמים גבי הדדי אבל עיקר המיעוט דתמות וזכרות בבהמה כו' אינו אלא מתמים דפרשה זו ולא מתמים זכר בבקר בכשבים ובעיזים דבפרשת אמור אי נמי מזכר דפרשת אמור ממעטינן זכרות דעוף זכר דהתם מיותר הוא ואתא למעוטי עוף אבל תמים דהתם אינו מיותר דהא עיקר פרשה דהתם לא נכתבה אלא משום מומין לפרש איזה נקרא מום הפוסל בקדשים ולא סגי דלא לכתוב התם לרצונכם תמים וגו' לומר אחריו כל אשר בו מום לא תקריבו וגו' וכל הפרשה המדברת בהלכות מומין נופל עליו נ"ל:

פסוק טז

רש"י מראתו מקום הראי זה הזפק ע"כ פי' הרא"ם ראי ענין טינוף ולכלוך כמו רעי בעי"ן בלשון חכמים ע"כ:

בא"ד בנוצתה עם בני מעיה ונוצה לשון דבר המאוס כמו כי נצו גם נעו וזהו שתרגם אונקלוס באוכליה וזהו מדרשו של אבא יוסי בן חנן שאמר נוטל את הקרקבן עמה

ורז"ל אמרו קודר סביב הזפק בסכין כעין ארובה ונוטלה עם הנוצה שעל העור ע"כ פי' ויהיה לפי דברי רש"י מחלוקת אבא יוסי ורבנן במלת דנוצתה דאבא יוסי פי' לשון דבר המאוס והוא הקרקבן צריך להסירו אבל אין צריך ליטול העור עם הנוצה ממש ורבנן פירשו בנוצתה לשון נוצתה ממש והרמב"ן ז"ל טען על רש"י ז"ל ואמר שזה לא עלה על דעת שום אדם מעולם להוציא מלת בנוצתה מלשון נוצה ממש ואומר שגם אבא יוסי בן חנן מודה בזה שגם הוא ס"ל שצריך ליטול הנוצה עם הזפק ומה שאמר אבא יוסי שנוטל את הקרקבן עמה הוא מפני דס"ל שנכללו הקרקבן ג"כ במלת מראתו שהוא לשון ראי וס"ל דמלת ראי כולל הזפק והקורקבן וכל הבני מעיים שהם כלי המאכל וכולן עושין המאכל לרעי וכולם כלולים במלת מראתו וצריכין להסירן כמו שנאמר והסיר את מראתו ורבנן סברי שאין מראתו אלא הזפק לבדו ובנוצתה פי' הנוצה ממש ובזה לא יחלוק אבא יוסי כלל וס"ל גם הוא שצריך ליטול את הנוצה ממש ומביא הרמב"ן ראי' לדבריו מן המשנה ואומר שהיא משנ' אבא יוסי בן חנן וז"ל בא לו לגוף והסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני מעיים היוצאים עמם והשליכן לבית הדשן עכ"ל המשנה וסיים הרמב"ן דבריו ומשנה זו משנת אבא יוסי היא וטעמו דאי רבנן הא לא קאמרי אלא שיסיר הזפק לבדו ולא הבני מעיים אלא אבא יוסי היא וקתני נוצה ע"כ ור"ל וש"מ דס"ל לאבא יוסי ג"כ שנוטל הנוצה ממש עמה מפני שהוא מפרש ואת הנוצה הנאמר במשנה לשון נוצה ממש ורוצה לסתור בזה דברי רש"י שכתב דלפי דעת אבא יוסי פי' בנוצתה הוא לשון דבר מאוס כו' לא נוצה ממש והנה הרא"ם שהוא נאמן ביתו של רש"י תירץ שם כל הקושיות שהקשה הרמב"ן על רש"י בזה הענין ולא עמד לפניו אלא קושיא זו של המשנה ואמר עליה וז"ל טענה זו טענה היא בלי ספק וצריך לחפש אחריה ע"כ ולא עלה לו שום תירץ לתרץ להשוות רש"י עם המשנה מפני שהוא מפרש ג"כ הנוצה הנאמר במשנה נוצה ממש עד שסיים ואמר הרא"ם דמשנה זו אינה משנת אבא יוסי בן חנן כמו שיאמר הרמב"ן אלא היא משנת רבנן דפליגי על אבא יוסי וס"ל לרבנן דבכלל מראות הם כל בני מעיים והנוצה הם נוצה ממש ולכך אמר במשנה ואת הנוצה ואת בני מעיים היוצאים עמה מפני שהם כלי המאכל ונגררים אחר הזפק שהוא המראה ואבא יוסי סובר שהזפק לחוד והוא המראה והבני מעיים עם הקרקבן לחוד והם נוצתה דקרא לא הנוצה ממש ואם כן רבנן סברי שצריך להסיר הזפק והבני מעיים והנוצה ממש ואבא יוסי סובר שלא יסיר אלא הזפק ובני מעיים ולא הנוצה ממש והוא דעת רא"ם שזהו גם כן דעת רש"י ז"ל דאליבא דרבנן נוטל הזפק עם הבני המעיים ואינו נכון שהרי בהדיא משמע מדברי רש"י ז"ל דלדעת רז"ל שהם רבנן דאבא יוסי אינו נוטל רק הזפק עם העור

והנוצה שעליו ולמדרשו של אבא יוסי נוטל הזפק עם הקרקבן והבני מעיים ולא הנוצה ומה שהקשה הרמב"ן ז"ל על רש"י מן המשנה שהיא משנת אבא יוסי בן חנן וכתב בה בפי' והסיר את המראה ואת הנוצה ואת הבני מעיים היוצאים עמה כו' ורוצה לפרש הנוצה הנאמר במשנה זו נוצה ממש וסותר בזה דברי רש"י וגם הרא"ם מסכים עמו בפי' זה של המשנה ולכך יאמר דמשנה זו אינה ממשנת אבא יוסי אלא רבנן באמת הפלא ופלא נפלאתי ותמיהני מאוד על האנשים האלה שלמים הם אתנו איך לפי דעתי נעלם מהם דעת רש"י ז"ל במשנה זו ותולים עצמם בחגורתם שרוצים לסתור דברי רש"י ז"ל מן המשנה הזאת על פי הבנתם שהבינוה הם דהנוצה הנאמר במשנה ר"ל נוצה ממש אבל יראה לי דרש"י אינו מסכים עמהם בפי' זה שאני אומר כיון דס"ל לרש"י אליבא דאבא יוסי דנוצתה הנאמר בתורה הוא לשון דבר המאוס כו' ס"ל ג"כ דנוצה שיאמר אבא יוסי במשנה ירצה בו ג"כ דבר המאוס ולא נוצה ממש דניחא ליה לאשתעויי בלשנא דקרא לכך אני אומר דמשנה זו האומרת בא לו לגוף והסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני מעיים היוצאים עמה יודה ג"כ רש"י שהיא משנת אבא יוסי כמו שכתב הרמב"ן ולא אתיא כרבנן כדעת הרא"ם דאי כרבנן הא ס"ל לרש"י דאליבא דרבנן ס"ל שאינו מסיר רק הזפק ולא הבני מעיים אלא ע"כ משנת אבא יוסי היא ומה שכתב בה ואת הנוצה אינו רוצה בה נוצה ממש אלא ר"ל הקרקבן וקראו נוצה על שם לשנא דקרא שכונהו בתורה בלשון בנוצתה שהוא לשון דבר מאוס ומשתעי הוא ג"כ בלשנא דקרא והכי יהיה פי' משנה זו אליבא דרש"י והסיר את המראה והוא הזפק כמו שכנהו בתורה ואת הנוצה זו הקרקבן ג"כ כמו שכנהו בתורה ואת בני מעיים היוצאים עמה רצה לומר שאר בני מעיים היוצאים מן הקרקבן כן נ"ל דעת דש"י בפירש משנה זו והוא נכון מאד וברור בעיני ודיקא נמי שכן הוא פירש המשנה מדסדרה המשנה ואת הבני מעיים אחר ואת הנוצה ולפי פירושם שפירושו נוצה ממש וע"כ יצטרכו לפרש ואת הבני מעיים הנאמר במשנה קאי על המראה שהוא הזפק עם הקרקבן ואם כן היה לו לסדר גם כן במשנה ואת הבני מעיים היוצאים ממנה אחר המראה והכי היה לו לומר והסיר את המראה ואת הבני מעיים היוצאים ממנה שכולם בכלל מראתו דקרא הם ואחר כך יאמרו ואת הנוצה שהוא לפי דבריהם נוצה ממש אלא מחוורתה כדפרישית דנוצה ר"ל הקורקבן וזה נ"ל ברור ופשוט ולא אדע איך הרמב"ן והרא"ם ברוחב תבונתם נעלם מהם פירש זה גם הרג"א לא הרגיש בו נ"ל אחר כתבי זה עיינתי במסכת זבחים פרק קדשי קדשים בפירש רש"י על משנה זו ומצאתי שם שינוי ששנה רש"י דרכו שם בפירושו ממה שדרכו לעשות בפירושו בכל מקום והוא זה שהרי ידוע שדרך רש"י בכל מקום לכתוב תחלה אותו המלה שרוצה

לפרש ואח"כ כותב פירושו וכאן לא עשה כן שכתוב בפירושי סתם מוראה זפק נוצה שנוטל העור שכנגד הזפק בנוצתה עם הזפק עכ"ל ולפי דרכו של רש"י בכל מקום לא היה לו לעשות כך ולא היה לו לכתוב כאן ג"כ תחלה לשון המשנה שאמרה והסיר את המוראה ויכתוב עליו רש"י זה הזפק ואח"כ היה לו לכתוב לשון המשנה ואת הנוצתה פי' שנוטל העור שכנגד הזפק בנוצתה עם הזפק ומה שלא עשה כן נ"ל מפני שהוא סובר דמשנה זו שנאמר בה אח"כ שנוטל ג"כ את הבני מעיים היוצאים עמהם היא משנת אבא יוסי בן חנן ולא רבנן דלרבנן ס"ל דאית להו שאינו נוטל הבני מעיים ואם כן סבר רש"י דואת הנוצה הנאמר במשנה זו הוא הקרקבן כמו שפרשתי המשנה אליביה וסובר רש"י דאין הלכה בזה כאבא יוסי אלא כרבנן ולכך כתב בפירושו משנה זו שהיא סדר ההקטרה של קרבן העוף נוצה שנוטל העור כו' דק"ל הלכת' כרבנן לומר שכן היו עושין במקדש בשעת מעשה עבודת הקטרת קרבן העוף ולרבנן פי' נוצה נוצה ממש אבל אין זה פי' הנוצה הנאמר במשנה זהו הנ"ל בדע' רש"י כאן לפי דרכו בעומק עיוניו בפירושו:

פרק ב

פסוק ב

רש"י מלא קומצו מסלתה ומשמנה הא אם קמץ ועלה בידו גרגיר מלח או קורט לבונה פסולה ע"כ מה שהמתין רש"י לפרש מיעוט דמסלתה ומשמנה שבא למעט המלח והלבונה אחר שפי' על כל לבונתה ואחר שפי' לבונתה והקטירה שהוא מאוחר בפסוק נ"ל משום דלעיל לא הוה מצי למימר דאם עלה בידו גרגיר מלח או קורט לבונה שהוא פסולה שמא לא מיעוט הכתוב מלח ולבונה אלא למצוה שלא יקמוץ אותה עם השמן והסולת לכתחלה אבל לעיכוב לומר אפי' בדיעבד אם עלו בקומץ שהוא פסולה לא הוה פסלינן אבל השתא דכתי' על כל הלבונה שפירושו לבד כל הלבונה יהיה הקומץ מלא אם כן מיעוטה מ"ם דמסלתה למה לי ש"מ לעיכוב א"נ משום דבגמרא ממעט שתיהם גרגיר מלח וקורט לבונה ולעיל הוי לן להקשות ולדחות ולומר שמא מיעוט דמסלתה ומשמנה אינה ממעט אלא גרגיר מלח דלא אקבע להביא בהדי המנחה מעיקרא שאין המלח ניחן בה אלא בראש המזבח כדתני' בברייתא פרק הקומץ אבל לבונה דאקבע להביא בהדי המנחה מעיקרא שהמתנדב מנחה מביא עמה קומץ של לבונה מנא ליה למעוטי מקמיצה לכך הוצרך לפרש תחלה דעל כל הלבונה פירושו לבד כל הלבונה יהא הקומץ מלא דשמעינן בפי' שאפי' הלבונה לא יהא בכלל הקמיצה על זה קאמר רש"י ממילא יהיה פירש דמלא קומצו מסלתה ומשמנה ממעט אפי' הקורט לבונה וכ"ש הגרגיר מלח ולא זו אף זו קתני ומה שפי' לבונתה והקטיר מקודם לכן משום דבלא פי'

לבונתו והקטיר שפירושו אף הלבונה בהקטרה הוי לנו להקשות א"כ דנתמעט הלבונה מקמיצה להקטירו למה הוא בא עם המנחה שהרי אינה בר אכילה ואם אינה נקמץ עם הסולת והשמן להקטיר אותו עמהם למה מביאים אותו עם המנחה שהרי עיקרו אינו עומד אלא להקטרה והריח שבו יהיה ריח ניחח לכך הוצרך לפרש תחלה דבלאו הכי מצוה שמקטירין כל הלבונה בפני עצמו בלא הקומץ לפיכך אם היה בו קורט לבונה תוך הקמיצה פסולה נ"ל:

פרק ג

פסוק ח

רש"י וזרקו שתי מתנות שהן ד' ועל ידי הכלי הוא זורק ואינו נותן באצבע אלא חטאת ע"כ אף על פי שכבר פירש רש"י בתחלת הפרשה גבי וזרקו את הדם דעולת בן בקר נ"ל שהוצרך רש"י לפרשו פה פעם שנית משום דס"ל דלשון זריקה נופל על הזאה באצבע כמו שנופל על הזריקה בכלי ואין לו הכרע כל כך מן הלשון ואע"ג דכבר דרשוהו לעיל דקאי דוקא על הכלי ולא על ידי חוט או אצבע אינו מוכרח כל כך מן הלשון אפשר שהכריעו חז"ל כן משום דקאי על והקריבו שפירושו קבלת דמים בכלי כמו שפירש רש"י לעיל וסמוך לו מיד וזרקו וגו' משמע שהזריקה תהיה מתוך הכלי שקבלו שם דעליה קאי ומשום דאפשר לומר שזה למצוה ולא לעיכוב חזר הכתוב לכותבו שנית בעולת הצאן וכתב אותה הפרשה בוי"ו ואם מן הצאן וגו' להוסיף על ענין ראשון להשוות דין עולת צאן לעולת בקר ואם כן מה שחזר וכתב שם וזרקו בני אהרן וגו' כתבו לעיכוב וכל זה מיירי בעולת אבל עכשיו דקיימינן בפרשיות דשלמים והוצרך לחזור ולכתוב וזרקו גבי שלמים דשלמים מעולות לא ילפינן דחלוקים בדינם לפיכך גבי שלמים דבקר דבפ' ראשונה לא פרש"י כלום מפני שאין לו הכרע אם בכלי אם באצבע אבל עכשיו בפרשה שנייה דשלמים דאיירי בצאן וכתבו שנית על כרחך לעכב הוא בא וכיון שבא לעכב קאמר רש"י על כרחך שבא לעכב שתהיה בכלי שהוזכר למעלה ולא באצבע שעדיין לא הוזכר בכל הפרשיות עד הנה אלא גבי חטאת שנאמרה לקמן בחטאת וזהו שסיים רש"י בדבריו ואינו נותן באצבע אלא חטאת ואם לא כן מה הוצרך רש"י לסיים דבריו ואינו נותן באצבע כו' אלא מחוורתה כדאמרן נ"ל וכן נ"ל לפרש דעת רש"י לקמן גבי יסוד המזבח שפירש זה יסוד מערבי שכנגד הפתח והמתין מלפרשו עד פר' פר העלם דבר ולא פירשו בפר' כהן משוח משום דפר' כהן משוח שהוא ראשונה יכול להיות יסוד דמזבח הפנימי או יסוד אחר מיסודות מזבח החיצון מפני שאין לו מעכב אבל כשכתבו

הכתוב פעם שנית בפרשה שניה גבי פר העלם דבר דמשמע ליה לרש"י שלא כתבו אלא לעכב לכך פי' מה הוא העיכוב לפי דעתו נ"ל:

פרק ד

פסוק ח

רש"י ואת כל חלב פר החטאת הקשה רש"י חלבו היה לו לומר כו' וכתב הרא"ם שגם גבי ואת כל דם הפר דרשו כן דמו היה לו לומר כו' ולא הביאו רש"י והקשה הרא"ם ואמר ולא ידעתי למה לא הביאו רש"י והנה הרג"א רוצה ליישבו וכתב וז"ל ורש"י לא הביא זה מפני דפרק ב' דזבחים דרש הך קרא למלתא אחריתי ואת כל דם הפר ישפוך שהשוחט צריך לקבל כל דמו של פר דכתיב ואת כל דם הפר ישפוך ומקשה והא בשיריים הוא דכתיב ומתרץ אם אינו ענין לשירים דליתא לכולהו דם תניהו ענין לקבלה ואי כתב כל דמו הייתי מפרש אותו כמשמעו בשירי הדם אבל עכשיו דכתיב ואת כל דם הפר מוקמינן שיקבל כל הדם הפר עכ"ל ואינו נכון דהתם לא דריש אלא ממלת כל דהיאך כתב הכתוב כל הדם ישפוך אל יסוד המזבח והלא כבר הזה ממנו שבע פעמים באצבעו על המזבח הזהב ואם כן למה נאמר כל אלא אם אינו ענין לשפיכתו ליסוד המזבח תניהו ענין לקבלה שיקבל כל הדם בשחיטה ולא מדכתיב דם הפר ולא כתיב דמו יליף לה דבזה אין חילוק בין דם לדמו ותדע דלדידיה יקשה דלמא כולו להכי הוא דאתא ומנא להו למדרש מיניה בת"כ שבא לרבות פר י"כ לשפיכה וזה אין סברא לומר דפליגי גמרא דידן עם דרשה דתורת כהנים נ"ל:

פסוק יב

רש"י מחוץ למחנה חוץ לג' מחנות כו' מה שפירש רש"י פי' מחוץ למחנה אחר שפירש אל מקום טהור מפני שיש להקשות על פי' אל מקום טהור שפי' לפי שיש מחוץ לעיר מקום מוכן לטומאה כו' הוצרך לומר במחוץ למחנה זה שפי' המקום טהור ואימא אפכא שמ"ה כתבה התורה אל מקום טהור שיהא המקום טהור דהיינו תוך העיר לאפוקי חוץ לעיר שיש שם אבנים מנוגעים לכך מביא ראיה למחוץ למחנה שפירושו ג' מחנות והיינו חוץ לעיר כו':

פרק ה

פסוק ד

רש"י לבטא בשפתים ולא בלב פי' שאם גמר בלבו להוציא פת חטין ולא הוציא כלום או להוציא פת חטין והוציא פת שעורים אינו כלום דבשפתים אמר רחמנה וליכא כן מסיק הרא"ם והקשה הרא"ם וז"ל הא דתניא מוצא שפתיך תשמור אין לי אלא שהוציא

בשפתיו גמר בלבו מניין ת"ל כל נדיב לב דמשמע אע"ג דלא הוציא בשפתיו כלום חייב מפני שגמר בלבו כבר תרצו בגמרא שאני התם דכתי' כל נדיב לב ופריך התם ולגמר מיניה ומשני משום דהוי תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין תרומה דכתיב ונחשב לכם תרומתכם כיון שחשב אע"פ שלא הוציא בשפתיו קדשי' דכתי' כל נדיב לב הביאו את תרומת ה' ולמ"ד מלמדין חולין מקדשים לא ילפי עכ"ל הרא"ם וכתב הרג"א וז"ל וק' דמאי פריך ולגמר מיניה אם כן בשפתים למה לי עכ"ל ותירץ שם ורוצה לפרש הא דפריך בגמרא ולגמר מיניה רצה לומר למגמר מיניה לענין איסור שיהא לפחות שבועת שקר וקרבן אינו חייב אלא בביטוי שפתים עיין שם אבל אין זה משמעות לשון הגמרא דמשמע דפריך ולגמר מיניה לענין קרבן שבועות ביטוי לכך נראה לי דה"נ פריך ולגמר מיניה שיהא חייב קרבן ביטוי על מחשבת הלב וכי תימא אם כן בשפתים למה לי נ"ל דהכי פירושו וליגמר מיניה שיהא חייב קרבן בטוי על מחשבת הלב ולא הוציא בשפתיו כלום והא דכתיב בשפתים נימא דאתי לאשמועינן נמי כשגמר בלבו להוציא מפיו פת חטין והוציא פת שעורין דאזלינן בתר מה שהוציא בשפתיו ולא בתר מהשגמר בלבו וגזירת הכתוב הוא דמחשבת הלב יהא בטל לגבי הדיבור בשפתים ויהא חייב קרבן ביטוי על מה שהוציא בשפתים אפי' כשלא כיון לכך כשאין פיו ולבו שוין וכ"ש כשגמר בלבו להוציא פת חטים והוציא אפי' פת סתם שיהא חייב קרבן:

בא"ד ונעלם ממנו ועבר על שבועתו ע"כ הוצרך רש"י לומר כאן ועבר על שבועתו משום שאין ענינו כאן כמו ענין נעלם דלעיל דונעלם דלעיל פי' שנעלם ממנו הטומאה שנטמא ששכח אותה ועשה ענין אחד שאכל קדשים או נכנס למקדש אבל ונעלם דהכא פירושו שנעלם ממנו השבועה שנשבע ששכח אותה ועשה דבר שהוא היפך שבועתו דהיינו שעובר עליה וחלל את דברו שדבר והוא שנזהר עליו שלא לשבע לשקר וזהו ועבר על שבועתו מה שאין שייך לומר למעלה ועבר על טומאתו שחלל אותה אלא שעובר על לאו אחר שנזהר עליו שלא לטמא קודש או מקדש ולא שנזהר עליו שלא לטמא את עצמו:

סליק פרשת ויקרא. ברוך לאל נורא.

פרק ו

פסוק ב

רש"י אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות א"ר שמעון ביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש בו חסרון כיס ע"כ מה שכתב רש"י זה כאן יותר מבכל המקומות שכתוב בהן לשון צו וגם רבותינו ז"ל בת"כ שקבעו זה על זה הפסוק יותר מבשאר מקומות ועוד שאין כאן כל כך חסרון כיס לכהנים בהקרבת העולה אדרבה שהרי הם נהנים מן העור נ"ל משום

דק' לרש"י גם לרבותינו ז"ל שהרי מה שכתוב בפרשה זו אינו אלא תשלום דיני העולה שהתחיל בה למעלה בפרשת ויקרא ולמה התחיל למעלה בפרשת ויקרא לומר בלשון דבר ואמרת אליהם אדם כי יקריב וגו' וכאן אמר לשון צו לכך מפרש ואמר דצו הוא לשון זירוז כו' והכי פירושו למעלה דמיירי הכתוב באדם שמתנדב מנדבת לבו להביא קרבן עולה אינו נופל לומר עליו לשון זירוז שאין שייך לזרז האדם שינדב נדבה אבל בפרשה זו דמיירי בתקרובת העולה שתהא נשרפת כולה כליל והעור הוא לכהנים ואין לבעל בה שום הנאה בא הכתוב וזירז את הכהנים שלא יתעצלו בה ושיהיו זהירים וזריזים להקריבם תכף שיביאנה הבעל אל פתח אוהל מועד ולא יטריחוהו לעכב שם שמא ע"י זה שיטריחו הכהנים את הבעלים ויעכבוהו שם יבא לידי חרטה על נדבתו ויאמרו הרי בקרבן זה אין לנו שום הנאה בו רק לש"י ועתה מצערים אותנו הכהנים בעיכוב רב אלו היינו יודעים לא היינו מתנדבים שהרי אינה חובת כפרה עלינו אלא נדבה ואין לנו הנאה בה רק חסרון כיס וע"י כן יתחרטו ויהיה זה קרוב להבאת חולין בעזרה שיפקע קדושתה על ידי החרטה לכך זירז הכתוב את הכהנים מאד וסיים בה אמר רבי שמעון ביותר צריך הכ' לזרז במקום שיש חסרון כיס לבעלים בעולת נדבה מה שאין בשאר קרבנות חטאות ואשמות שיש שם לבעלי' הנאה בכפרת עונותיהם וכן בשלמים יש להם הנאה שאוכלים מהם כמבואר מדינם לכן יהיו הכהנים זהירים וזריזים ולא עצלים בהקרבתה נ"ל:

פסוק ג

רש"י מדו בד היא הכתונת כו' וכתב עליו הרא"ם וז"ל פי' הכתונת הנזכרת בבגדי כהונה שהוא החלוק הסמוך לבשרו כי על בשרו הכתוב אחריו דבק עם המכנסים בלבד היה ראוי להיות ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד על בשרו אלא מדחזר וכתב ילבש ש"מ אתרוויהו קאי עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר דאדרבה אפכא מסתברא שאם היה כתוב ולבש הכהן מדו בד ומכנסי בד על בשרו על כרחך הוי על בשרו קאי אתרוויהו דמדמלת ולבש הוי קאי אתרוויהו הוה גם כן מלת על בשרו קאי אתרוויהו דהא על בשרו על ולבש דלעיל מיניה קאי כאלו כתיב ולבש על בשרו מדו ומכנסי וגו' וזהו פשוט אבל עכשיו כתב לבישה בפני עצמו גבי ומכנסי בד על כרחך ולבש הראשון לא קאי אלא על מדו וקאי מדו בפני עצמו ומכנסי בד קאי ג"כ בפני עצמו משמע ועלי' לבדו קאי מילת על בשרו שכתב אחריו ולא על מדו בד הכתוב לפני פניו ונ"ל דנפל הרא"ם בדוחק זה משום דהוה ק' לו על רש"י שפי' מדו היא הכתונת ולמה לא פרשו כמו שתרגם אונקלוס לבושין שכוונתו לומר שמדו יכלול כל בגדי כהונה כאלו אמר ולבש הכהן בגדי בד וס"ל להרא"ם שבמלת (ראייה) לשמדו היא הכתונת הדין עם אונקלוס שהרי כן מצינו

בספר שמואל סי' י"ז מעל למדיו וכן מדיו קרועים שפירושו שם על כל בגדים שהיו עליו לכך כתב הרא"ם דס"ל לרש"י דמדחזר וכתב הכתוב ילבש גבי מכנסי בד קאי על בשרו אתרוויהו וא"כ ע"כ ס"ל מדו היא הכתונת הסמוך לבשרו זהו הנ"ל דעתו של הרא"ם אבל צלל במים אדירים וגו' דנ"ל שאין כאן קושיא על רש"י כלל דס"ל לרש"י שאם היה כאן מדו כולל כל בגדי כהונה היה לו לומר מדיו לשון רבים כמו שאמר בשמואל למה אמר מדו שהוא לשון יחיד דמשמע בגד אחד ילבש וקאמר רש"י שר"ל הכתונת ועוד נ"ל דס"ל לרש"י שיש חילוק בין מדיו למדו דהתם המ"ם בפת"ח והכא בחירי"ק וס"ל לרש"י דהכא דבחירי"ק פירושו לשון מדות כלומר שתהא כמדתו וזה אינו נופל אלא על הכתונת הסמוך לבשרו לא על שאר בגדיו נ"ל:

פסוק ד

רש"י ולבש בגדים אחרים פחותים מהם ע"כ פי' שהרי למדו חז"ל בברייתא מדכתיב בגדיו בגדים דהוקשו האחרים שלובש לאלו שפושט מה אלו שפושט בגדי קדש הם אף אלו שלובש בגדי קדש הם לפיכך ע"כ בפחותים מיירי דאי בחשובים כאלו למה יפשוט את אלו כדי שלא ילכלך אותם משום בגדים שבישל בהם קדרה לרבו כו' יוציא את הדשן באלו וילכלך אותם ואח"כ לעבודה אחרת ילביש את אלו האחרים אם הם חשובים כאלו שהרי אלו ישארו נקיים אלא בפחותים מיירי כדי שלא ילכלך את אלו ויוכל אח"כ לחזור ולעבוד עבודה על המזבח באלו שהדעת נותן שיעבוד לפני הש"י על המזבח בחשובין שבבגדיו שיש לו דהוצאות הדשן אע"ג דגם היא עבודה כיון שצריכה בגדי קדש אינה חשובה כ"כ כעבודה שעובדים במזבח:

פסוק ח

רש"י והרים ממנו בקמצו שלא יעשה מדה לקומץ ע"כ פי' שלא יעשה כלי שמחזיק מלא קומצו וימדוד בו אלא בקומצו ממש וכתב הרא"ם דאל"כ מלא קומצו מבעי ליה דומיא דוקמץ משם מלא קומצו עכ"ל והרג"א כתב דאל"כ והרים קמצו מבעי ליה מאי בקמצו אלא שרצה לומר דוקא בקמצו ולא בכלי ואי הוי כתב והרים קמצו הוי משמע כפי מדת קמצו ירים סולת הימנו עכ"ל ואין אני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה דלא דייק רש"י שלא יעשה מדה לקומץ אלא מהכא דאי הוי כתיב למעלה בפרשת ויקרא קמצו ולא כתיב מלא ה"א אפי' שיעור קומץ חסר ואפי' בראשי אצבעותיו סגי ואע"ג שהוא כלי שמחזיק שיעור קמצו לכך כתב מלא שיהא מלא ואי כתיב מלא ולא כתיב בקמצו דהכא ה"א אפילו מבורץ ומבצבץ לכך כתב בקמצו דהכא לומר שלא יקמוץ אלא שיעור מה שמחזיק התוך של קומצו ולא מבורץ ומבצבץ ובי"ת דבקמצו פירושו ב' התוך כמו שפי' רש"י לעיל בפרשת ויקרא אלא שק' לרש"י כאן דה"ל למכתב בקומץ מאי בקמצו בוי"ו

האחרונה ומתרץ דצריכה למעט שלא יעשה מדה לקומץ דאי לא הוה כתב אלא בקומץ ה"א לעולם שיכול לעשות כלי למדת הקומץ דמאי דכתיב למעלה קמצו בויי"ו אחרונה פירושו שיהא הכלי שיעור קומצו של הכהן המקריב וכתב מלא שלא יקח סולת באותו הכלי חסר ואי כתיב מלא קומצו דלעיל לבדו ה"א שיקח אותו הכלי שהוא כשיעור הקומץ מלא וגדוש לכך כתב כאן בקומץ בב' התוך לומר שלא יקח אלא מה שמחזיק התוך ולא מלא וגדוש אבל לעולם הכל בכלי לכך כתב כאן בקמצו בויי"ו למעט ולומר שלא יעשה מדה לקומץ והכי משמע ג"כ בגמ' פ' הוציאו לו את הכף נ"ל:

פסוק כא

רש"י ישבר לפי שהבליעה שנבלעת בו נעשית נותר כו' פי' שהרי מה שנבלע בכלי ישאר עד הבקר וכתיב לא יניח ממנו עד בקר כתב הרא"ם וא"ת מפני מה הצריכה תורה שבירה ומריקה והרי לא נעשית בליעתן נותר אלא בבוקר כדכתיב לא יניח ממנו עד בקר ובבוקר כבר עברה עליהן הלילה ולמ"ד לינת לילה פוגמת הלא נותן טעם לפגם ומותר י"ל דלמ"ד לינת לילה פוגמת כל זמן שלא עברה כל הלילה נותן טעם לשבח הוא ואין הטעם נפגם אלא בעלות עמוד השחר וכיון דבעמוד השחר דלמחר פגימה ונותר באין כאחד ולא קדמה בהן פגימה לאיסור נותר ולא איסור נותר קדמה לפגימה הוי להו כמו נותנים טעם לשבח וצריכין שבירה ומריקה וא"ת שהלנהו לאחר עמוד השחר דלמחר דלהוי נותנים טעם לפגם ולא להוי בשבירה ומריקה י"ל כיון דבעמוד השחר דלמחר מיד חל עליהם שביר' ומריקה תו לא פקע אפי' לאחר מכאן עכ"ל וכתב עליו הרג"א וז"ל הרא"ם תירץ כיון דלא נעשה פגום אלא בעמוד השחר ולא קדמה פגימה לנותר הוי כמו נותן טעם לשבח ואסור ואין זה טעם וסברא דלמה יהיה זה נותן טעם לשבח וכי עדיף מן נבילה גמורה שהוא נותן טעם לשבח ואם נעשה פגום מותר ה"נ נימא הכי עכ"ל וחשב הוא לתת טעם וסברא לדין זה ולא סבירא לי מטעמא רבה כמו שאבאר וזה דודאי סברת הרא"ם סברא נכונה היא מאד דלא דמי זה כלל לנבילה דבנבילה חל עליה איסור בעוד שהיה בה טעם של שבח ואחר כך כשנפגם הטע' התירתו התורה כדילפינן מדכתיב לא תאכלו כל נבילה לגוי אשר בשעריך תתננה ואכלה ודרשינן מיניה נבילה הראויה לגר לאכילה קרויה נבילה ושאינה ראויה לגר לאכילה אינה קרויה נבילה שאסרה התורה ולכך מותרת באכילה דהואיל שנפגמה בטעמה התירת' התורה והוא בנין אב לכל איסור שנאסר ואח"כ נותן טעם לפגם שמותר מן התורה אבל הכא איסור הנותר והפגימה באין כאחד ואפ"ה אוסרתו התורה והצריכה שבירת הכלי משום דכתיב והנותר ממנו באש תשרף ש"מ דאוסרת התורה הכא אפי' טעם לפגם ואע"ג שיש לומר אפכא ואדרבה ק"ו

הוא מה במקום שהיה חל האיסור תחלה פקע ע"י פגימה כשלא היה האיסור חל תחלה ובא הפגימה ק"ו שלא יהא האיסור חל על הפגימה ס"ל לרש"י דלכך אמרה תורה כלי חרס ישבר לאפוקי האי ק"ו ונאמר דאיסור נותר דוחה הפגימה כשחלין בבת אחת וכיון שאסרה התורה הכא אפי' טעם לפגם אם ישהנו עד למחר לא יחזור להתיר אע"ג שיפגום יותר דאין חילוק בן פגימ' לפגימה לפיכך ישבר הכלי שלא יבא לו עוד זמן תקנה והתירא והנה הרג"א כת' טעם שאמר' התור' דישבר הכלי ולא אמרה לשהותו הוא משום דאין אדם רוצה לפגם את מאכלו שיאכל דברים פגומים ולפיכך אמר ישבר דאין דרך בני אדם לפגם את מאכלם עכ"ל ראה כמה חלוש ופגום טעמו זה דלפי דבריו משמע דאם נשתהה הכלי עד בקר אחר ובשלו בו לא נאסר התבשיל שבו כיון שנפגם טעמו בבקר אחר וזה לא נשתמע בשום מקום שיתירו טעם נותר הפגום ועוד לפי דבריו משמע שדרך בני אדם דלא לבשל בכלי שבלע שום טעם פעם אחת ועבר עליו לינה אחת דאין אדם רוצה לפגם מאכלו ולוקחין כלים חדשים בכל יום וזה אין נוהגין אפי' בחצרות המלכים וטירותם וכ"ת משום חבת מעלת הקדש החמיר בו למה א"כ לא אמרה התורה דישבר הכלי אלא בכלי שבשלו בו חטאת שאינו נאכל אלא ליום ולילה אחד ומיד כעלות השחר נאסר משום נותר דכתיב לא יניח ממנו עד בוקר היה לו לכתוב אפילו בנדר ונדבה שזמן אכילתם שני ימים ולילה אחת דכלי שבשלו בו מה שאכלו ביום הראשון ישברוהו ולא יבשלו בו מה שיותירו בראשון ויאכלוהו ביום השני שלא יפגם טעמו מטעם שבכלי הפגום ומשום חבת הקדש ועוד שהרי מצינו בכמה מקומות שחסה התורה מאד על ממונן של ישראל והיאך נאמר שמטעם חלוש כזה תצוה התורה לשבר את הכלי חנם אלא טעם זה טעם פגום הוא נ"ל:

פרק ח

פסוק ב

רש"י קח את אהרן וגו' כל הענין הזה פרשתי בואתה תצוה על כרחך ר"ל כל הענין פרשת המלואים פי' כבר בפרשת תצוה מש"כ שם באותה פרשה ששם נאמר הציווי וכאן המעשה אבל מה שלא נאמר בפ' אתה תצוה בפ' המלואים אע"פ שפירשו במקום אחר חוזר ומפרשו כאן ומשום הכי פי' מיד אחריו את האורים כתב של שם המפורש אע"פ שכבר פירשו ג"כ בפרשת תצוה בציווי מלאכת הבגדים כיון שלא זכרו בפרשת המלואים בתצוה:

פסוק כח

רש"י ויקטר המזבחה משה שמש כל שבעת ימי המלואים ע"כ הקשה הרא"ם לא ידעתי למה הזכיר זה פה ולא בויקח משה את הדם ויזרוק על קרנות המזבח או בויקח את כל חלב וגומר ויקטר משה המזבחה וכל הנמשכים אחריו שכל אותן השימושים היו על ידי משה עכ"ל ותרצו בדוחק גם הרג"א טרח ליישבו ואני אומר שאין כאן קושיא כלל כי הוצרך רש"י ז"ל לפרש זה פה דוקא כדי שלא נטעה לומר הואיל וברוב העבודות וכמעט בכולן ובפרט בכל ההקטרות שהוזכרו בפרשה זו נזכר שם בפי' שעשאה משה בעבודה הראשונה של פר החטאת שהיא קבלת הדם אחר השחיטה שהיא כשרה בזר מיד כתיב ויקח משה את הדם וגו' ואחר כך ויקטר משה המזבחה ואחר שחיטת האיל כתיב מיד ויזרוק משה את הדם ויקטיר משה וגו' וכן בכל העבודת ובפרט בהקטרות הוזכר שם משה לפיכך קשה לרש"י בהקטרה זו שעשה לכל התנופות שהניף על כפי אהרן ובניו למה לא הזכיר שם משה שהרי יש לטעות ולומר מקרא קצר הוא כאלו אמר ויקטיר המקטיר המזבחה שכן דרך המקרא לקצר בכמה מקומות והוינן יכולין למימר ויקטר אהרן או אחד מבניו הנזכרים המזבחה ואע"ג דכתיב סמוך לו ויקח משה אותם מעל כפיהם ועליהם קאי ויקטר המזבחה דמשמע דקאי על משה אין זה הוכחה כל כך שבהרבה מקראות מצינו דקאי הנסתר של המעשה על שלפני פניו ועוד בפרשה זו עצמה שהוזכר כמה פעמים משה שלא לצורך שהיה יכול לסמוך על מה שכתוב לפניו לכך אמר רש"י ז"ל פה כיון שמצינו במשמעות הפרשה שמשה שמש כל שבעת ימי המלואים כמו שכתוב בסוף הפרשה כאשר עשה ביום הזה צוה ה' לעשות ופי' כל שבעת הימים ודאי גם ההקטרה זו נעשית על ידי משה אף על פי שלא הוזכר כאן ואפשר דס"ל דאם לא היה המקטיר משה אלא אהרן או אחד מבניו למה הוצרך משה לקחת אותה מעל כפיהם היה לו להניחם על ידי המקטיר מהם שילך מיד ויקטירם לכך לא רצה הכתוב להזכירו כאן נ"ל:

סליק פרשת צו את אהרן. ברוך לשוכן בין ברי ארון.

פרק ט

פסוק א

רש"י השמיני שמיני למילואים הוא ר"ח ניסן כו' מקשין העולם מאי דוחקיה דרש"י לסיים דבריו הוא ר"ח ניסן כו' כיון שפי' דיום השמיני הנאמר כאן הוא שמיני למלואים מה ק' לו לרש"י לסיים דבריו בדבר שאין צריך לפשוטו של מקרא בכאן אין זה דרכו ע"כ ואני אומר שאין כאן קושיא כלל שק' לרש"י למה אמר השמיני בה"א הידיעה ומה

הוא ידיעתו לכך פי' ואמר הוא ר"ח ניסן שהיה יום מפורסים בעניינים שארעו בו שנטל עשר עטרות כו' וזה הוא ידיעתו כלומר שהיה יום מפורסם בקדושות ולכך כתבו בה"א הידיעה נ"ל:

פסוק ז

רש"י את קרבן העם שעיר עזים ועגל וכבש כל מקום שנא' עגל בן שנה ומכאן אתה למד עכ"ל וכתב הרא"ם וז"ל ויש לתמוה למה אמר כל מקום שנאמר עגל סתם בן שנה הוא ולא אמר ג"כ כל מקום שנאמר בן בקר בן שתי שנים הוא והלא שניהם דברי רבי שמעון הם ושניהם אמורים פה האחד הוא העגל שהביא אהרן והאחד הוא העגל שהביאו ישראל ולמה הוזכר קצת דבריו של ר' שמעון והניח קצתם ועוד למה לא כתב אותו במקומו בפסוק ועגל וכבש בני שנה אבל המתין הענין בפסוק ועשה את קרבן העם שפי' בו שעיר עזים עגל וכבש שאינו אלא אגב גררא עכ"ל ואומר אני דקושיא אחרונה היא פירוקא דתרוייהו דאדרבה הואיל ולא כתבו רש"י במקומו הראה לנו כוונתו למה לא אמר ג"כ וכל מקום שנאמר בן בקר בן שתי שנים הוא כו' וזה מפני שאין דעת רש"י לומר במה שאמר כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם בן שנה הוא שנלמד זה מבנין אב דועגל וכבש בני שנה כמו שלמדו ר' שמעון מפני שיש לדקדק עליו שאינו בנין אב גמור כמו שהקשה הרא"ם עליו ואע"ג שישבו הרא"ם לא ס"ל לרש"י לפשוטו ואומר רש"י שזה נלמד מכאן ר"ל מפסוק דועשה את קרבן העם וזה שבפסוק זה שאמר ועשה את חטאתך ואת עולתך וגו' שפירושו חטאתך עגל בן בקר ואת עולתך האיל ואחר כך אמר ועשה את קרבן העם פירושו שעיר עזים ועגל וכבש כמו שפירש רש"י יש לדקדק למה כלל הכתוב שעיר עזים ועגל וכבש שהם קרבן העם בכללא דמלת קרבן העם ולא אמר ג"כ בפירוש ועשה את חטאת העם שהיה פירושו שעיר עזים ואת עולת העם והיה פירושו עגל וכבש כמו שכתב גבי קרבן אהרן ועשה את חטאתך ואת עולתך ולא כתב ועשה את קרבניך אלא ודאי כתב כן גבי קרבן העם כדי לאקושי עגל לכבש ולשעיר עזים לענין בני שנה ולומד לכל מקום שנאמר עגל בן שנה הוא כמו סתם שעיר עזים וכבש הנאמרים בכל מקום שהם בני שנה רצה לומר תוך שנתם הראשונה כך הוא עגל הנאמר בכל מקום בן שנה הוא דשעיר עזים גם כן פירש בן שנה הוא דהא נכללו שעיר עזים וכבש בכלל זה כמו שפירש רש"י בפרשת בא גבי מן הכשבים ומן העזים תקחו שאף עז קרוי שה שנאמר ושה עזים וכתיב שם שה עזים זכר בן שנה וגו' ולכך הוצרך רש"י לכותבו כאן גבי קרבן העם שהוא מקומו ואין למעלה מקומו ומטעם זה לא הביא ג"כ רש"י כל דברי ר' שמעון בכל מקום שנאמר בן בקר כו' שזה אין כאן מקומו שזה נלמד מהקישא דתמימים

כמו שביאר רא"ם עצמו ומזה ג"כ נתיישב למה הוצרך רש"י לפרש גבי את חטאתך עגל בן בקר ואת עולתך האיל שכוונתו להראות לני הקושיא שאמרנו ולא מטעם אגב שפי' קרבן העם כמו שכתב רא"ם בדיבור שלפני זה כי הוכרח לפרש הכל דוק נראה לי:

פסוק יט

רש"י והמכסה חלב המכסה את הקרב עכ"ל וזה לשון הרג"א דלא מצינו שיקרא בשם מכסה רק חלב המכסה את הקרב ומה שנזכר חלב זה ולא נזכר חלב אחר מפני שכל החלבים נזכרים דכתיב את החלבים והוצרך לפרט חלב המכסה בפני עצמו מפני שיש לו שם בפני עצמו שנקרא המכסה והא דכתיב החלבים מן השור ומן האיל האליה והמכסה כאלו חסר וי"ו ור"ל והאליה והמכסה שאין ר"ל כי החלבים לא היו רק האליה והמכסה דזה אינו רק הוי כאלו חסר וי"ו והאליה עכ"ל ולא דק שאין כאן מקום לוי"ו זו דאדרבה אם תעיין בלשון הכתוב לא היה יכול לכתוב הוי"ו שאם היה כתוב בוי"ו היה טעות גמור שהיתה משנה הענין והפשט שהרי אמר הכתוב וז"ל ואת החלבים מן השור ומן האיל האליה והמכסה והכליות ויותרת הכבד ע"כ וע"כ הכי פירושו דקרא דהאי קרא נמשך למעלה על וימציאו בני אהרן את הדם אליו וגו' כמו שכתב הרמב"ן ז"ל ואחר כך אמר שהמציאו אליו ג"כ את כל החלבים הראוים להקטיר מן השור והם כל המפורשים בפ' ויקרא בפר' שלמים של שלמי שור דכתיב שם ואם זבח שלמים קרבנו אם מן הבקר וגו' והקריב מזבח השלמים אשה לה' את החלב המכסה את הקרב וגו' וא"כ את החלבים מן השור שאמר בכאן הוא כולל ג"כ אותם החלבים הנאמרים למעלה באותה פרשה של שלמי בקר וכולל ג"כ הכליות הדבוקים בחלב שעליהם והיותרת ג"כ מחמת קרום החלב שבו נקרב עמהם לפיכך כללו בכלל החלבים נ"ל ואח"כ אמר ומן האיל פי' דקאי וי"ו דומן האיל על מלת החלבים הנאמר מקודם שהוא מושך גם כן למטה ופירושו וגם המציאו לו החלבים מן האיל ור"ל הראוים להקטיר ממנו כלומר אותם המפורשים ג"כ בפרשת ויקרא בפרשת ואם מן הצאן קרבנו לזבח השלמים וגו' והקריב מן השלמים אשה לה' חלבו האליה וגו' ופרש"י שם חלבו המובחר שבו ומהו זהו האליה תמימה וגו' ע"כ וא"כ מה שאמר בכאן בפסוק זה ואת החלבים מן השור ומן האיל האליה וגו' פירושו ממש כפירושו הפסוק דוהקריב מן השלמים אשה לה' חלבו האליה וגו' וה"ק מן האיל המציאו לו ג"כ החלבים והוא המובחר בו ומהו זה שהמציאו לו האליה והמכסה והכליות וגומר כלומר ומה הם החלבים דמן האיל האליה חלב המכסה וחלב הכליות וגו' כמו שהם מסודרים למעלה בפר' ויקרא ואם כן וי"ו שהוסיף כאן האריה איה מקומה אם לא אאופת' ומעתה כל מה שאמר הרג"א בדיבור זה אין לו ענין דמה שאמר בראשו

דלא מצינו שיקרא בשם מכסה כו' ומה שנזכר חלב זה ולא נזכר חלב אחר כו' לא קאמר מידי שהרי הוזכרו כל החלבים בריש הפסוק וקאי אכולהו כאלו אמר ומן האיל המציאו לו חלב האליה וחלב המכסה כמו שפרש"י וחלב הכליות וחלב היותרת וגו' כמו שהם מסודרים למעלה בפ' ויקרא נ"ל ומעתה תמיהני מאד ג"כ על הרמב"ן שטען על רש"י במה שכתב והמכסה חלב המכסה את הקרב אמר הרמב"ן וז"ל ואיננו נכון בעיני כי למה יזכיר החלב הזה ולא יזכיר החלבים האחרים עכ"ל והנה הרא"ם ג"כ טען בעד רש"י נגד הרמב"ן וגם עליו תמיהני שלא היה צריך לתירוציו דלדידי אין כאן שום טענה להרמב"ן על רש"י שאמר כי למה יזכיר החלב הזה ולא יזכיר החלבים האחרים דלפי מה שאמרתי אשר בעיני באמת כן הוא משמעית פשט הכתוב דמלת החלבים הנאמר גבי שור הוא כולל כל החלבים הנאמרים למעלה בפ' ויקרא גבי שלמי בקר וגם הוא מושך למטה על ומן האיל המציאו לו חלב האליה וחלב המכסה וחלב הכליות וחלב יותרת הכבד ובכולן הכוונה לומר החלב וגם אותו האבר הדבק בו ר"ל הכליות ויותרת הכבד עצמו שהם ג"כ בכלל ההקטרה והכסלי' לא הוצרך להזכיר פה שהרי אינם מן הנקטרים אלא שהם נעשים סימן למקום החלב שעל הכסלי' כמו שפרש"י למעלה בפ' ויקרא והחלב אשר על הקרב נכלל בחלב המכסה את הקרב שהרי הוא ג"כ מכסה הקרב ולדעתי זהו כוונת רש"י בפירושו המכסה כו' וא"כ הרי הוזכרו כאן כל החלבים עם האברים המחוברים להם הנקטרים עמהן ואין כאן מקום לטענת הרמב"ן כלל וגם מה שהשיב הרא"ם בשביל רש"י אינו מן הצורך נ"ל:

פסוק כג

רש"י ויבא משה ואהרן אל אהל מועד למה נכנסו כו' ללמדו על מעשה הקטרת כו' הרא"ם מסיק שזה שכתב כאן שנכנס משה עם אהרן כדי ללמדו על מעשה הקטרת היה כשהקטיר משה את הקטרת שבבקר ואף על פי שזאת הכניסה שנכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרת משמע שהיתה אחר שנעשה כל המעשים הנאמרים בעבודת הקרבנות שנאמרו עד כאן וזמן הקטרת הקטורת של בקר הוא קודם מעשה העבודה שנזכרו שהרי זמנו הוא בבקר בהטיבו את הנרות וגו' לא חשש משה לזה ביום זה כדי ללמדו לאהרן הכניס את אהרן עמו ללמדו בבוקר כדי שידע להקטירו בין הערבים שאז הוא תחלת חנוכו ע"כ דעת הרא"ם אלא שאינו לשונו וגם הרג"א נראה מתוכו שהוא גם כן מסכים לזה ולא עוד אלא שמדברי רבינו ישעיה שמביאו הרא"ם משמע שאפי' הקטורת של בוקר הקטיר אהרן ביום זה ואני תמה מאד על שלשת הרועים האלה איך נשכח ונעלם מהם דברי רש"י שכתב בפי' בסוף פרשת פקודי שהקטיר משה בו

ביום את הקטרת שחרית וערבית וכן משמעות פשוטי המעשים שם בהקמת המשכן שהיה בו ביום ר"ח ניסן שהוא יזם זה שהוא שמיני למלואים ועוד ח"ו שהקטיר משה קטרת של שחר שלא בזמנו בלא טעם לכך נ"ל שקטרת של שחר הקטיר משה בזמנו ומעשה זה שנכנס משה עם אהרן ללמדו על מעשה הקטרת היה בהקטירו קטורת של בין הערבים ללמדו שידע להקטיר מהיום ההוא והלאה אבל בו ביום שמש משה כל העבודות השייכים לבו ביום חוץ מאותן שנצטוו לאהרן בפי' כמו שפרש"י בפרשת פקודי אבל האש מן השמים וגילוי שכינה לא השרה עד אחר הקטרת בין הערבים ועיין במה שכתבתי למעלה בפרש' פקודי:

פרק י

פסוק ב

רש"י ותצא אש וגו' שהורו הלכה בפני משה רבן ע"כ פירש ההוראה היתה כדאיתא בעירובין פרק הדר אמר רבי אליעזר לא מתו בניו של אהרן אלא על שהורו הוראה בפני משה רבן מאי דרשו ונתנו בני אהרן הכהן אש על המזבח אעפ"י שהאש יורדת מן השמים מצוה להביא מן ההדיוט ע"כ ונ"ל דמאשר לא צוה אותם דייק לה כלומר הקריבו אש זרה ר"ל הקריבו אש מן ההדיוט שנקרא זר אצל השמים אשר לא צוה אותם אותם לא צוה אבל צוה למשה רבם בונתנו בני אהרן והם לא שאלוהו והקרבוהו לפיכך ותצא אש מן השמים ושרפם מדה כנגד מדה זהו קרוב לפשוטו לפי דעת ר' אליעזר ור' שמעון אינו דורש אשר לא צוה לדיוק זה אלא כפשוטו וסובר מפני שנכנסה פרשת שתויי יין בין מיתת נדב ואביהו ובין מאמר משה לאהרן ולבניו הנותרים שיאכלו הנותרת מן המנחה שלהיום וגו' בא הכתוב לרמז חטאם שחטאו ומתו בעבודה והיינו שנכנסו שתויי יין למקדש וסבירא ליה שכבר הוזהרו על זה שפרשה זו נאמרה להם מקודם לכן אלא שנכתבה כאן לרמז לנו זה ומה שכתב כאן שמחמת שהקריבו אש זרה מתו ס"ל דהכל אחד הוא וזה דס"ל שאין עונש מיתה דשתויי יין אלא כשנכנס כהן שתויי יין למקדש ועבד עבודה כדאיתא בפירוש כן בת"כ מביאו הרא"ם בפסוק בבאכם אל אהל מועד וגו' אבל הנכנס שתויי יין בלא עבודה אינו נענש מיתה לפיכך כתב הכתוב כאן שבעת שהיו שתויי יין לקחו איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עלי' קטרת ונכנסו לפנים והציתוהו סמני הקטרת באש להעלות עשן הקטרת שהוא עבודה גמורה שמחייבת השתויי יין עליה מיתה ואעפ"י שלפי סברתו האש הזה לא לקחוהו מן ההדיוט רק מן האש שירד מן השמים על המזבח קראו הכתוב זרה כיון שהציתוהו בזמן שהיו פסולין לעבודה ובאותו הזמן הם כזרים קראו לאותו האש שהציתו באותו זמן גם כן אש זרה ונ"ל דקרא נמי דיקא

הכי דהא בתחילה כתיב ויתנו בהן אש ולא כתיב ויתנו בהן אש זרה ואח"כ אמר ויקריבו לפני ה' אש זרה וגו' משמע בשעת הקרבה נעשה זר וה"ק ויתנו בהן אש שלקחוהו מן המזבח וזה לא היה אש זרה ואח"כ כשהציתו בו סמני הקטורת ועלה הלהב מהעשן מהם בשעת הקטרה אותו האש והלהב שניתוסף על ידיהם קראו אש זרה כי לא צוהו ה' לקחת באופן זה ולכך ותצא אש מלפני ה' וגו' מדה כנגד מדה ולפי ששני דעות הללו בחטא בני אהרן הם קרובים לפשוטו כמו שפרשתי לכך מביא רש"י שני אילו הדעות ולא יותר אע"פ שהרבה דעות נאמר בזה בגמרא ובמדרשי' נ"ל:

פסוק ג

רש"י וידום אהרן קיבל שכר על שתיקתו כו' ע"כ מה שהפך רש"י פירושו לפרש וידום אהרן קודם בקרובי אקדש נ"ל משום שצריך לסמוך פירושו לסוף הדיבור הקודם שסיים אותו בזה הלשון עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך מפני שיש להקשות על אותו הפי' דמן הכתוב שאמר ויאמר משה אל אהרן וגו' משמע שבא משה לנחמו אשר האמת הוא כן שמצד האמת נחמה גדולה היא זו שמצד חשיבותם חפץ בם הקדוש ברוך הוא ולקחם לישיבה של מעלה ועל דבר כזה אין ראוי להתאבל אלא שמטבעי בני אדם אינו נחמה ואדרבה דברים כאלה מעוררים הבכי יותר שמפני שהיה המת אדם חשוב האבל מתעצב עליו הרבה ומתאבל עליו יותר ומרבה בבכיה על העדרו לכך מביא רש"י מיד וידום אהרן כלומר אע"פ שהוא כנגד הטבע שתק אהרן ולא הרבה בבכיה על דברי משה וחשבו לו הקב"ה לשבח ונתן לו שכר עליו והרי הוא כאילו דיבור אחד עם הדיבור הקודם ואח"כ חוזר רש"י לדרכו ולפרש הכתובים כסדרן:

פסוק יא

רש"י ולהורות יכול יהא חייב מיתה ת"ל אתה ובניך אתך כהנים בעבודתם במיתה ואין חכמים בהוראתם במיתה ע"כ והרא"ם פי' יכול יהא הוי"ו של ולהבדיל והוי"ו של ולהורות מוסיף לענין ראשון לומר שאף אלו במיתה תלמוד לומר אתה ובניך אתך כו' מכאן משמע דסבירא להו לרבותינו ז"ל דאתה ובניך קרא יתירה הוא ולפיכך דרשי ליה למיעוטא וק' דהא אתה ובניך לגופיה הוא דאתא לכלול גם הבנים בכלל האזהרה וליכא למימר דממלת אתה דרשו למיעוטא דה"ל למכתב יין ושכר אל תשת ובניך אתך דא"כ אתה במיתה ואין בניך במיתה מבעי ליה עכ"ל ולא ידעתי מאי קאמר דהיאך יאמר אתה במיתה ואין בניך במיתה דהא מסיים הכתוב ולא תמותו לשון רבים ואם כדבריו ולא תמות מבעי ליה ואפשר שטעות נפל כאן וראוי להיות דא"כ אתה במיתה ואין חכמים בהוראתן במיתה כלומר היה לו לרש"י לדייק ולומר מלת אתה לבדו כיון דמיעוטא ממלת אתה הוא ולא היה לו לומר אתה ובניך אתך וגו':

פרק יא

פסוק ב

רש"י זאת החיה מכל הבהמה מלמד שהבהמה בכלל חיה ע"כ נ"ל שר"ל ואז יהיה פי' החיה לשון חיים כמו שפירש רש"י בסמוך כאלו אמר זאת הבהמה שיש בה חיות אשר תאכלו וגו' לא שהבהמה נקראת בשם חיה אבל במקום דאמרינן שהחיה בכלל בהמה פירושו שגם מין החיה נקראת בשם מין בהמה נ"ל:

פסוק מ

רש"י והאוכל מנבלתה כגון שתחבה לו חבירו בבית הבליעה כתב הרא"ם דאלו תחבה הוא בידו בתוך בליעתו הרי הוא טמא משום נושא לטמא בגדים שעליו אע"פ שאין נבילת בהמה מטמאה בגדים בבית הבליעה עכ"ל וכתב הרג"א וא"ת השתא נמי נושא הנבילה בבית הבליעה עכ"ל משמע שהם סוברים שאם תחבה הוא בעצמו בידו בתוך בליעתו הוי טמא משום נושא ואין הדבר כן דבהדיא כתב רש"י בגמרא פרק יוצא דופן דכשתחב לו הוא עצמו כזית נבילה לתוך פיו לא הוי אלא נוגע והנה אני אומר דהרא"ם יש לומר דטעות נפל בספרו מתלמיד טועה וכתב נושא במקום שהיה ראוי להיות נוגע ואשגרת לישנא דנושא הביאו אחרי כן לסיים דבריו ולומר לטמא בגדים כו' אבל באמת טעות הוא וראוי להיות משום נוגע ותו לא אבל הרג"א אי אפשר לתקנו להגיהו דהא בנה עליו יסודו בדיבור שאחריו מיד המתחיל ליתן שיעור לנוגע כו' שכתב שם בפי' שהתוחב בעצמו בידו לתוך בליעתו הוי נושא ותירץ בזה קושייתו אבל סמך על משענת רצוץ ולא תירץ כלום אבל הקושיא שהקשה ורצה לתרצה בתירץ זה גם כן אינה קושיא וזה שהוא הקשה וז"ל תימא דסוף סוף לא שייך שיכתוב הכתוב שקר דהא האוכל אין צריך כיבוס רק הנושא בלבד ע"כ אבל אינו קושיא כמו שכתב הרא"ם דהוי האי האוכל כמו והמזה מי הנדה יטמא שהיקשו ז"ל שהרי המזה טהור ואמרו מאי מזה נושא ואפקיה הכתוב בלשון מזה לומר דשיעור נושא ליטמא בו בשיעור הזאה הכי נמי האוכל פירושו נושא ואפקיה קרא בלשון אוכל לומר שיעור נושא ליטמא בה כשיעור אכילה:

סליק פרשת שמיני. ברוך תומך ימיני.

פרק יב

פסוק ב

רש"י אשה כי תזריע א"ר שמלאי כו' לשון הרג"א דאל"כ למה מקדים פרשת בהמה חיה ועוף לפרשת תורת האדם אלא כשם כו' ואע"ג דגבי בריאה מפרש בגמרא בפרק אחד דיני ממונות שאם יתגאה האדם אומרים לו אפי' יתוש קדמך דבשביל זה נברא אדם אחרון למעשה בראשית ועוד יש טעמים אחרים שם ואם כן קשיא כיון דאותן

טעמים לא שייך בתורתן אם כן למה מקדים תורת בהמה חיה ועוף לתורת האדם ודוחק לומר שרצה לומר איידי דמקדים ביצירה מקדים נמי בתורה דלשון כשם לא משמע הכי דהל"ל כיון דהקדים יצירת בהמה וחיה ועוף כו' עכ"ל ותירץ מה שתירץ ואני אומר דמעיקרא דקושיא פריכא היא שכתב כיון דאותם טעמים לא שייכים בתורתן אם כן למה מקדים כו' אדרבה אני אומר דכל כוונת ר' שמלאי אינה לומר אלא כשם כו' ולא לשון איידי ור"ל כשם שהטעם התם בבריאה הוא משום שלא יתגאה האדם כו' הכי נמי בתורתן כתבו באחרונה לעורר אותו על שפלותו ויצירתו המנוולת וטפה הסרוחה אשר ממנו נוצר כמה הוא מזוהם כשיראה לפניו תורת הבהמות והחיות והעופות שבחייהם אינם מטמאים שום טומאה וגם במותם אינם מטמאין טומאה חמורה אלא טומאת ערב והאדם תכף שנוצר ונולד ואפי' שנולד מחוי רק שניכר בו צורת אדם כמו שכתב הרא"ם ז"ל מטמא את אמו טומאה חמורה דהיינו טומאת שבעה ושאר חומרות דיני נידה שבה יתבונן ויראה מזה כמה מזוהמת היא ילידתו ואיך יתגאה ע"ד מאמר החכם מי שעבר פעמיו במעבר השתן איך יתגאה לכך איחר תורת טומאתו אחר תורת טומאת הבהמות וחיות ועופות נ"ל:

פסוק ח

רש"י אחד לעולה ואחד לחטאת לא הקדימה הכתוב אלא למקראה כו' כבר פרשוהו המפרשים בפנים שוני' ואני שמעתי שכך פירושו שלא הקדימה הכתוב אלא למקראה כו' שלא יאמר כשהוא מפריש קרבן וקורא שם לחטאת תחלה הרי השני ממילא עולה ואינה צריך לקרות לה שם אלא אע"פ שקרא שם תחלה לחטאת יקרא גם כן לשניה שם עולה אבל לעולם הוא קורא שם לחטאת ראשונה ואח"כ לעולה וה"ק לא הקדימה הכתוב אלא לענין קריאת שם כלומר שיקרא לה שם בפירוש אבל לא להקדים קריאת שם של עולה לקריאת של שם חטאת ע"כ:

פרק יג

פסוק ג

רש"י הפך לבן מתחלה שחור והפך ללבן בתוך הנגע ומיעוט שער שנים ע"כ פי' ס"ל לרש"י דשער בפתח תחת השי"ן ועי"ן פירושו הוא שער אחד ושער בציר"י תחת השי"ן הוא שם מן השערות וכולל שערות הרבה ולפחות כולל שתי שערות כמו שסיים דבריו ואמר ומיעוט שער שנים לכך על הפסוק שאמר הפך לבן לשון יחיד ומשמע דקאי על מלת שער שהוא לשון רבים ק' לו שהיה לו לומר הפכו ללבן ועל זה פי' ואמר מתחלה שחור ולא דוקא שחור אלא מראה אחר היה והפך ללבן וקאי הפך שהוא לשון יחיד

על מראה השער דמראה לשון יחיד הוא וכאלו אמר הכתוב ומראה השער שבנגע הפך ללבן שכן דרך המקראות לקצר מלה במה שהוא מובן ממילא מן המקרא וכן פרש"י בפי' לעיל בפר' לך לך גבי ולא נשא אותם הארץ שפי' מרעה הארץ וקאי נסתר דלשון זכר של נשא על מלת מרעה החסר מן המקרא אלא שמובן מענין לשון המקרא וכן כוונת רש"י הוא בכאן דקאי נסתר דלשון הפך על מלת מראה החסר נ"ל ואח"כ סיים רש"י ומפרש את דבריו ואומר טעם לדבריו למה פי' כן משום דמיעוט שער שנים זה דעת רש"י בכאן והוא ברור בעיני נ"ל:

פסוק ה

רש"י עמד בעיניו במראהו בשיעורו הראשון ע"כ כתב הרא"ם וז"ל פירש במראהו שאם כשראה הכהן את הנגע היתה עזה כשלג וגם בפעם שנית עזה כשלג כשיעורו שאם יעיד ששיעורו כשראה את הנגע בפעם הראשון היה שיעורו כגריס ובשניה גם כן היתה כגרים זהו עמד בעיניו אבל לא ידעתי היכן מצא מלת עיניו בלשון רבים מורה על המראה או על השיעור והלא שם המראה לעולם לשון יחיד הוא והיה ראוי לומר עמד בעינו כמו ועינו כעין הבדולח כעין תרשיש אבל מלת בעיניו לשון רבים לא נמצא כי אם מלשון עינים ממש ועוד שלא נמצא בשום מקום לא בלשון יחיד ולא בלשון רבים שיהיה מורה על השיעור וגו' שהשיעור כבר הוא כתוב בפירש במאמר לא פשה הנגע בעור שפירושו לא נשתנה שיעורו עכ"ל ותירץ מה שתירץ גם הרג"א חשב ליישבו אבל תמה אני על הרא"ם ז"ל שהניח יסוד ובנה עליו בנין ואחר כך חוזר הוא וסותרו שפירש תחלה דמלת בעיניו כולל המראה והשיעור ואמר כשראה הכהן בראשון שהיה עזה כשלג וגם בפעם השנית הי' עזה כשלג וגם שראה בראשון שיעור כגריס וגם בפעם שנית היתה כגרים כל זה נכלל במלת עמד בעיניו ודאי לפי יסודו זה שבנה נופלין עליו כל הקושיות שהקשה והותר בניינו אבל אני אומר נניח יסוד אחר שהוא חזק ממנו ונבנה עליו בניין שאין לו סתירה ונאמר דודאי לשון בעיניו אינו מורה בשום מקום על השיעור וגם כאן אינו מורה על השיעור רק על המראה יהיה זה יסוד חזק שאין כאן קושיא כלל דמה שהקשה והלא שם המראה לעולם לשון יחיד והיה לו לומר עמד בעינו כמו ועינו כעין הבדולח ודאי כן הוא כשאינו רצה לומר במלת בעינו רק על מראה אחד אומר בעינו בלשון יחיד כמו שאמר ועינו כעין הבדולח אבל עיניו דהכא כולל הרבה מראים לכך אמר בעיניו בלשון רבים והכי קאמר קרא דהכא לפי דעת רש"י בתחלה אמר ואם בהרת לבנה הוא וגו' כבר ידעת דבהרת היא עזה כשלג ואמר אם הבהרת לבנה הוא כשלג אלא שאין בה שער לבן והסגיר וגו' ואח"כ אומר וראהו הכהן ביום השביעי והנה הנגע עמד בעיניו ר"ל שעמד

הנגע באחד מד' מראות הנגע כלומר שנשאר בשבוע הראשון באחד מד' מראות הנגעים בין עמד במראתו הראשון שהי' עזה כשלג ולא נשתנה אלא נשאר כן עזה כשלג כל השבעה בין שנשתנה לאחד משאר מראות נגעים הנזכרים למעלה בשאת או ספחת או בהרת שכולל כל הד' מראות כמו שפרש"י לעיל וזהו עמד בעיניו לשון רבים ר"ל במראיו והכוונה כל הד' מראות נגעים ויחס כולם לבהרת מפני שהוא היותר לבן שבהם וכולם הם טפלי' אצלו בלובן אז והסגירו שנית אם לא פשה ומה שאמר רש"י במראהו ר"ל מראיו לשון רבים וי' הרבים נראה לי שחסר ברש"י במלת במראה ויהיה במראהו כמו במראיו ורצה לומר כל הד' המראות ומה שאמר אחריו בשיעורו באנפיה נפשיה קאי והנה פי' של לא פשה ולא קאי על פי' של מלת בעיניו ואין כוונת רש"י שאמר זה לפרש לא פשה הוא דאתא דידוע הוא ואין צריך פירושו זה אלא משום שרוצה לומר אחריו הדיוק היוצא ממנו והוא הא אם פשה בשבוע ראשון טמא מוחלט ואע"פ שכל התורה כולה כן הוא מדתה שמכלל לאו אתה שומע הן ומכלל הן אתה שומע לאו הוצרך רש"י לומר כאן הדיוק שיוצא ממנו כדי להחזיק פירושו ולומר שאין בפסוק זהיוצא ממנו דיוק אחר לטומאה אלא זה דהא אם פשה ולא כמו שכתב הרא"ם שהדיוקים היוצאים מזה הפסוק הם שנים הא אם פשה והא אם העז דזה אינו דהא קאי על מראה הבהרת לבנה הנזכרת בפסוק הקודם והיא עזה כשלג ואין לובן עז ממנה והיאך שייך לומר כאן הא אם העז וגם הא אם עמד במראיתו הראשון ליכא למידק ממנו שהוא טמא מדכתיב בעיניו ולא כתיב כהה משמע שעמד בכל המראות אפילו במראיתו הראשון והסגירו כו' אבל בפסוק שני דמיירי בהסגר שני דאמר והנה כהה הנגע ולא פשה וגו' וטהרו יוצאים ממנו שני דיוקים האחד דוקא כשהוכהה ממראה הראשון שהיה עזה כשלג דעליה קאי אע"פ שעדיין יש בו אחד משאר שלש מראות נגעים וגם לא פשה אז וטיהרו הכהן אבל אם עמד במראיתו הראשון דנשאר עזה כשלג בלא שינוי כלל כמו שהיה בראיה ראשונה אע"פי שלא פשה או פשה אע"פי שלא עמד במראיתו הראשון אלא הוכהה ונעשה כאחד משאר הג' מראות נגעי' טמא מוחלט ואין להקשות דלפ"ז היל"ל בפס' ראשון ג"כ ולא פשה בוי"ו דהרבה מקראות מצינו כן שחסרים וי"ו כזו זהו הנ"ל דעת רש"י ז"ל בפשטי הכתובי' ויתורצו הקושיו' שהקש' הרא"ם ז"ל עליו כאן ולא תקשה עלי מן המשנה דפ"ד דנגעי' מביאה הרא"ם בדיבו' והסגירו שני' שאמר' היתה עזה ונעשית כהה כהה ונעשית עזה הרי היא כמו שהיתה וזהו שכתב והנה הנגע עמד בעיניו ע"כ דמשמע דהפסוק דהנגע עמד בעיניו מיירי גם כן בכהה מתחל' ונעשה עזה רש"י ס"ל בפשט הפסוק ודאי לא מיירי אלא בעזה ונעשית כהה ולכך אין יכולין למידק מיניה הא אם העז טמא דהא

על ואם בהרת לבנה קאי ובהרת לבנה היא עזה כשלג ואין עזה ממנה ועליו אמר הכתוב והנה הנגע עמד בעיניו ור"ל שעמד באחד מכל הארבע מראות ואפילו במראיתו הראשון ולא פשה בשבוע הראשון והסגירו שנית ולא טמא מוחלט דאל"כ והנה כהה הנגע מבעי ליה והתנא מסברת עצמו או בקבלתו מרבו אומר דה"ה אם הי' בתחלה כהה ונעשה עזה ולא פשה הוי דינה ג"כ כמו עזה ונעשה כהה שנקרא עמד בעיניו והסגירו שנית וגומר זהו בשבוע הראשון וגו' וסבירא ליה לרש"י ג"כ דהוא הדין בשבוע השנית דכתיב ביה והנה כהה הנגע וגו' דמשמע שהיה מתחלה עז כשלג והוכהה ולא פשה וטיהרו וגומר הוא הדין אם היה מתחלה כהה כאחד משאר המראות ונעשה עז ולא פשה ג"כ הוא בכלל וטיהרו הכהן כמו בפסוק ראשון דעמד וגומר אבל אם עמד בשבוע השני במראיתו הראשון ולא נשתנה ביני ביני כלל סבירא ליה לרש"י דהוא טמא מוחלט שזהו ההפרש בין השבוע הראשון בלא פשה שמסגירו אח"כ ובין השבוע השני שמטהרו בלא פשה ויליף ליה מדכתיב כאן עמד בעיניו וכאן כתב והנה כהה וגו' זהו הנ"ל דסבירא ליה לרש"י ז"ל פשוטו של הכתוב משמע כן:

סליק פרשת תזריע, ברוך לאל המושיע.

פרשת מצורע

פרק יד

פסוק ד

רש"י טהורות פרט לעוף טמא לפי שהנגעים כו' כתב הרב ג"א וז"ל יש מדקדקין על דברי רש"י מתחלה אמר חיות פרט לטרפות ואח"כ אמר טהורות פרט לעוף טמא ולא אמר פרט לטרפות ואין זה דקדוק שהייתי אומר ולא טמאות היינו שלא נטמאו טומאה לכך אמר פרט לעוף טמא פירש שהוא טמא במותו ולא אמר לעופות טמאות כי עדיין הייתי אומר לעופות שנטמאו אבל עוף טמא ליכא למטעי שפירושו בודאי מין עוף טמא שעל המין יאמר בלשון יחיד לכך אמר בלשון יחיד פרט לעוף טמא וזה פשוט עכ"ל ואני תמה על הרב הזה מאי קאמר מי הוא הנביא שהגיד לו דעל לשון עופות טמאות יש לטעות ולומר דמיירי בעופות שנטמאו ועל לשון עוף טמא ליכא למיטעי לומר כך לא ידעתי על מה סומך לומר כן דמאי אולמיה האי מהאי אין זה אלא דברי נביאות דודאי יש בלשון זה מין עוף טמא כמו ויהי לי שור וגו' שפירושו מין השור ויסבול ג"כ לפרשו עוף שנטמא ולמה לא יטעו ועוד בר מן דין אומר אני כי ניים ושכב אמר הא מלתא ולא ידע מאי קאמר וכי היכן מצינו שבעלי חיים מקבלים טומאה בחייהם חוץ ממין האדם עיין בכל הלכות דיני טומאה ותמצא שכן הוא שאין שום בעל חי מקבל טומאה בחייו

חוץ האדם וגם באדם דוקא ישראל ולא גוים מן התורה ואם כן הדרה קושיא לדוכתא ועוד יש מדקדקין על לשון רש"י שאמר פרט לעוף טמא וסמך מיד אחריו לומר לפי שהנגעים כו' מה עניין זה לזה היאך תולה טעם דלפי שהנגעים באין כו' בפרט לעוף טמא עוד הקשה על רש"י ז"ל מדממעטעוף טמא מטהורות ולא ממעטו מדקאמר צפרים משמע דסבירא ליה לרש"י דשם צפרים כולל בין עופו' טמאים ובין עופות טהורים ולכך הוצרך הכתוב לכתוב טהורות למעט טמאים ואנן בהדיא אמרינן בגמרא פרק שילוח הקן בכל מקום שנאמר ציפור עוף טהור משמע ואני אומר דכל האנשים האלה שלימים הם אתנו אבל לא ירדו לסוף דעתו של רש"י ז"ל ואדרבה מה שדקדק רש"י בלשונו לומר על טהרות פרט לעוף טמא ושינה לשון השנו בפירוש בת"כ טהורות ולא טמאות הראה לנו רוב חכמתו ובקיאותו ועומק עיונו דס"ל ודאי הת"כ חולק על גמרא דידן וס"ל דשם צפור כולל ומורה על עוף טהור וטמא ולכך אמר הת"כ טהורות ולא טמאות כלומר דקאי מלת טהורות על מלת צפרים וכאלו אמר צפרים טהורות והוי צפרים כלל וכולל טהורות וטמאות ואח"כ פרט הכתוב ואומר טהורות ולא טמאות כך משמע לרש"י מלשון דתורת כהנים אבל הוא ז"ל סבירא ליה כגמרא דידן דשם ציפור הנאמר בכל מקום אינו משמע אלא ציפור טהור ולכך כשאמר הכתוב בפי' טהורות קשה לרש"י לפי פשוטו טהורו' למה לי שהרי כבר אמר צפור דמשמעו טהור ולא רצה לפרש דטהורות בא למעט טרפות וחיות שחיין ראשי איברים שלה וכה"ג הרבה דרשות שנאמרו בגמרא כי לא היו נראין לו ז"ל לפשטו של קרא לכך פירש ואמר טהורות בא למעט עוף טמא שזהו פשוטו ואין חילוק בין אמרו עוף טמא או עופות טמאים דהכל ענין אחד כמו ויהי לי שור וחמור שהוא כמו שורים וחמורים כמו שפי' רש"י שם ותדע דס"ל לרש"י דציפור דוקא טהור משמע דאל"כ אלא ס"ל שהוא שם כולל היה לו לומר טהורות פרט לציפור טמא כיון דעל שם צפרים קאי אלא ודאי ס"ל דצפרים טהורים משמע ולכך אחר שפי' דבא הכתוב למעט עוף טמא במלת טהורות ק' לו א"כ למה התחיל הכתוב לומר שתי צפרים למה לא אמר שני עופות חיים טהורים שהרי עופות לכ"ע כולל טמאים וטהורים ואחר כך אמר הפרט טהורים שכן היא מדה בכל התורה לכתוב מתחלה כלל ואחר כך פרט על זה מפרש ואזיל ואומר לפי שהנגעים באין על לשון הרע כו' לכך הוזקקו לטהרתו צפרים שמפטפטים כו' ר"ל לכ"כ בתחלה צפרים כי לא למעט בו עוף טמא אתא אלא לדרוש מיניה ולומר דבעינן עוף המפטפט והמצפצף תמיד בכל בוקר שזהו לשון ציפור כמו שכתב הרמב"ן ז"ל ששם ציפור כולל לעופות קטנים המשכימים בבקר לצפצף ולשורר מלשון ארמית צפרא עכ"ל הרמב"ן ונ"ל שזה גם כן הוא דעת רש"י ז"ל במה שסמך לפי

שהנגעים כו' מיד אחר פרט לעוף טמא וזה נ"ל ברור ופשוט בדעת רש"י ז"ל והיה דין טהרת המצורע לפי דעת רש"י ז"ל דוקא עוף טהור קטון שדרכו לצפצף ולשורר בכל בוקר א"נ כל המצפצפין קרוין ציפור על שם צפרא ואפי' אינם קטנים נ"ל:

פסוק כא

רש"י ולוג שמן ושמן של נסכי המנחה לא הוזקק הכתוב לפרש ע"כ הוצרך רש"י ז"ל לומר זה כאן ולמעלה לא הוצרך רש"י לומר זה דפשיטא הוא דלוג אחד שמן לא סגי לשלשה עשרונים דמעט הוא מאוד אבל כאן היינו יכולין לטעות דנימא דלוג שמן הנאמר כאן מיירי בנסכי המנחה לכך הוצרך לומר דלוג זה הוא לתת ממנו על הבהונת דומיא דלוג של מעלה אבל שמן של נסכי המנחה לא הוזקק הכתוב לפרשו כמו שלא פירשו למעלה:

פסוק מ

רש"י וחלצו וגו' אל מקום טמא שהאבנים הללו מטמאין מקומן בעודן בו פי' שהמקום שהם מונחים עליו הוא בעצמו טמא בעודן בו שהרי קרקע עולם הוא ואין קרקע עולם מקבל טומאה אלא ר"ל כל זמן שהאבנים הללו מונחים שם יטמא האויר שם ויטמא כל הטהרות המשתמשים שם באויר ההוא שעליהם אעפ"י שלא יגעו באבנים הללו:

פסוק מד

רש"י ובא הכהן ומנין שאם עמד בזה ובזה חולץ וקוצה ונותן לו שבוע ת"ל ובא ואם בא יבא במה הכתוב מדבר אם בפושה בראשון הרי כבר אמור ואם בפושה שני הרי כבר אמור הא אינו אמור ובא ואם בא יבא כו' והקשה הרא"ם ואמר וז"ל זה שאמר במה הכתוב מדבר אם בפושה בראשון ואם בפושה השני הוא מאמר קשה מאד שאיך יעלה על דעת שהכתוב של אם בא יבא דכתיב ביה וראה והנה לא פשה שהוא מדבר בפושה בראשון או בפושה בשני ע"כ והביא שם תירוצים דחוקים בעיני מאד ע"ש אבל ל"נ ליישב קרוב לפשוטו וה"ק תנא דהך ברייתא פסוק זה דואם בא יבא הכהן וראה והנה לא פשה הנגע וגו' שע"כ פירושו כמו שפירשו רש"י בסמוך וז"ל ואם בא יבא הכהן וראה והנה לא פשה יטיחנו ר"ל מדכתיב שם אחרי הטוח וגו' ע"כ צריך להוסיף מקודם יטיחנו ואין טיחה בלא חלוץ וקצוי ואחרי הטוח את הבית וטהר הכהן את הבית מיד בלא נתינת שבוע כי נרפא הנגע כלומר כיון שלא פשה הוא סימן כי נרפא הנגע ולכך אם חלץ וקצה וטח יטהרנו הכהן מיד כן הוא משמעות פשט הכתוב הזה ומשמע ממנו דוקא אם לא פשה הא אם פשה חולץ וקצה וטח אבל לא יטהרנו עדיין דכיון שפשה אינו סימן לנרפא הנגע אלא מה יעשה יסגירנו ונותן לו שבוע כסדר כל הסגר הנגעים ויראה אם ישוב הנגע ופרח וגו' ועל זה אמר התנא במה מדבר פסוק זה גופו ודיוקו אם מיירי גופו בהסגר הראשון ויהיה גם הדיוק בפושה בראשון הרי כבר אמור כלומר שהרי

כבר אמר למעלה ושב הכהן ביום השביעי וראה והנה פשה הנגע וגו' שחולץ וקוצה וטח וגו' וממילא שמעינן ממנו ג"כ דאם לא פשה הנגע הוי דינא כמו שכתוב בפסוק זה דואם בא יבא וגו' וא"כ בא יבא למה לי ואע"ג דבלאו הכי אי אפשר לפרשו הכי דא"כ ובא הכהן דמיירי בפושה בשבוע שני היכי משכחת לה דאי עמד וחלץ בקצה וטח בראשון הא אמרינן דמטהרנו מיד בלא נתינת שבוע שני ניחא ליה לתנא להשיב סתירא שהיא מיניה וביה דהרי כבר אמור דהיינו אם בא יבא למה לי ואח"כ אמר ואי בפושה בשני כו' רצה לומר והשתא לא נאמר דאם עמד בשבוע ראשון ולא פשה שחולץ וקוצה וטח ומטהרנו מיד אלא נאמר דאם עמד בראשון נותן לו שבוע שני בלא חולץ וקוצה וטח אלא מסגירנו שבוע שני ובא הכהן בסוף שבוע שני וראה והנה לא פשה הנגע וגו' חולץ וקוצה וטח ואחרי הטוח וטהר הכהן את הבית מיד שמעינן מיניה דוקא לא פשה אבל פשה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע שמא ישוב ויפרח הרי ג"כ כבר אמור בפסוק ובא הכהן וראה והנה פשה הנגע וגו' וממילא שמעינן דאם לא פשה הנגע בשני חולץ וקוצה וטח ויטהרנו מיד וא"כ ואם בא יבא למה לי ועל זה אמר התנא הא אינו מדבר ובא ואם בא יבא אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ועמד וזה אין צריך כלום אלא סוגרו עוד שבוע ואח"כ בא בסוף שבוע שני וראה והנה לא פשה זה העמד מה יעשה לו יכול יפטרנו וילך ויטהרנו מיד כמו שכתוב וטהר את הבית ת"ל כי נרפא הנגע וגו' כלומר ובא לומר דצריך הסגר שבוע שלישי ולא יטהרנו מיד דילפינן גזירה שוה דביאה ביאה כו' זהו נ"ל פשוטה של ברייתא זו ואינו מאמר קשה כמו שאמר הרא"ם ואין אנו צריכים לכל הדוחקים הנאמרים ברא"ם וברג"א ומעתה גם מה שכתב הרא"ם דמה שכתב ברש"י הא אינו אומר ובא ואם בא יבא כו' דמלת ובא טעות סופר הוא לדידי לא הוי קושיא כלל שכתב הרא"ם וז"ל ומה שאמר הא אינו אומר ובא ואם בא יבא נ"ל שהוא שיבוש נפל בספרים שהסופרים טעו מפני שראו שכתוב קודם זה תלמוד לומר ובא ואם בא יבא וחשבו שכך צריך לכתוב גם פה ואין הדבר כן דבשלמא גבי תלמוד לומר ובא ואם בא יבא צריך לומר שניהם מפני שרוצה להוכיח מדה"ל למכתב ובא כדלעיל וכתב ואם בא יבא ש"מ לאקושי שתי ביאות אהדדי מה ביאה ראשונה חולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע אף ביאה אחרונה כן כדמפרש תנא לקמיה אבל הכא החקירה במי מדבר ואמר שאי אפשר לפרשו לא בפושה בראשון ולא בפושה בשני אלא את שבא בסוף שבוע ראשון ובא בסוף שבוע שני וראה והנה לא פשה אינו צריך לומר אלא הא אינו אומר ואם בא יבא אלא את שבא כו' עכ"ל אבל לדידי בתרוייהו צריך לומר כן ותרוייהו חד טעמא אית להו דהואיל ומפרישנא דעיקר דרש התנא הוא משום דס"ל דחדא מכלל חבריה

משתמע דכיון דכתיב ושב וגו' והנה פשה וגו' א"כ ממילא שמעינן מיניה דין דאם לא פשה וגו' וכן כיון דכתיב ובא הכהן וראה והנה פשה וגו' שמעינן מיניה ג"כ דין דאם לא פשה וא"כ אם בא יבא למה לי לכך הוצרך רש"י לומר הא אינו אומר ובא ואם בא יבא אלא את שבא כו' כלומר אינו אומר הכתוב את שניהם אע"ג דחד מכלל חבריה אתמר אלא ללמד את שבא בסוף שבוע כו' דחולץ וקוצה וטח ונותן לו שבוע כו' שזה לא הוה משתמע מכללא כמו שכתבתי נ"ל:

פסוק מו

רש"י יטמא עד הערב יכול אפי' שהה כדי אכילת פרס ת"ל והאוכל בבית יכבס בגדיו כו' פי' יכול אם שהה כדי אכילת פרס גם כן לא יהא מטמא בגדים אלא גופו לבדו ת"ל והאוכל בבית יכבס בגדיו כו' וכתב הרא"ם ז"ל מפני שהברייתא הזאת קשה בפירושו דמעיקרא תני יכול אפי' שהה כדי אכילת פרס תלמוד לומר והאוכל דמשמע לאו אוכל ממש קאמר אלא שאם שהה בו כדי אכילת פרס אעפ"י שלא אכל מטמא בגדים ובתר הכי תני אין לי אלא אוכל שוכב מניין דמשמע דהאי והאוכל אוכל ממש קאמר ועוד הקשה הרבה קושיות וסיים דבריו שלא מצא שום אחד מן הגדולים שפי' בה דבר ואח"כ פירש הוא לפי סברתו גם הרב ג"א חשב ליישבו אבל אומר אני שלא דקדקו בלשון הברייתא כי אלו דקדקו בה ונתנו לבם למה שיש לדקדק בלשונה לא היה פירושה קשה כ"כ והוא זה חדא שמפרשת הפסוק למפרע דהקדימה המאוחר בפסוק ואיחרה המוקדם ועוד שבראשונה כשאמרו תלמוד לומר והאוכל כו' מביא כל הפסוק ואומרת תלמוד לומר והאוכל בבית יכבס בגדיו ואח"כ כשהקשה אין לי אלא אוכל שוכב מניין אינה מביאה אלא מלת והשוכב לבדה ואינה מביאה תלמוד לומר והשוכב יכבס בגדיו כמו שמביאה למעלה גבי והאוכל בבית כו' לכך נ"ל דהכי פירושה יכול אפילו שהה כדי אכילת פרס ג"כ לא יטמא בגדים ומשיבה ת"ל והאוכל יכבס את בגדיו וכוונתו לומר דהאי יכבס את בגדיו מיותר הוא כמו שמסיק בסוף הברייתא ובא לרבות שוהה בבית בכדי אכילת פרס שיטמא בגדים וסמך אמאי דמסיק בסוף הברייתא דיכבס יכבס ריבה ואין כוונתו לומר עכשיו דאוכל לאו דוקא כמו שהבין ממנה הרא"ם אלא שאח"כ אזלא ומפרשה דבריה למה אמרה דיכבס בגדיו דאוכל מיותר הוא ואתחלת ואיותרת ידרש הפסוק כדי להוכיח דיכבס בגדיו מיותר הוא ולפי שהתחילה לומר כמו שהיא המסקנה דיכבס בגדיו הנאמר גבי אוכל מיותר הוא מפרש הכתוב למפרע והתחילה באוכל אע"פ שהוא מאוחר בפסוק ואומרת אין לי אלא אוכל שוכב מניין כו' עד שבאת לומר יכבס יכבס ריבה והרי הוכיחה מריבוי דיכבס מה שהתחילה לומר דגם בשוהה בכדי אכילת

פרס בלא אכילה ובלא שכיבה מטמא בגדים כמו האוכל שם בכדי אכילת פרס ולכך נופל מיד לומר אח"ז א"כ למה נאמר אוכל ושוכב ליתן שיעור לשוכב כדי אכילת פרס ופי' א"כ למה נאמר אוכל ושוכב והיה לו לכתוב בפי' והשוהה בבית כשיעור אכילה קבוע אפי' בלא מעשה אכילה או שכיבה כלל יכבס בגדיו כ"ש באוכל או שוכב שבזה מיושב דעתו יותר לשהות שם זמן רב ואוכל טומאה ביותר שמטמא בגדים ומשני ליתן שיעור לשוכב כו' דלא נימא שוכב שם יש בו יותר קיבול טומאה אפי' מהאוכל שם ומטמא בגדים אפי' מיד כיון שמפנה מחשבתו לשכב שם כוונתו לטמא עצמו ביותר לכך הקישן הכתוב ואשמעינן דאפי' שוכב אינו מטמא בגדים אלא בשוכב כשיעור אכילת פרס כמו האוכל שאינו מטמא בגדים אלא כשאוכל אכילת פרס שהוא ד' בצים ומעתה יתורצו כל הקושיות ויתיישבו כל הכתובים והבא אל הבית מיירי בלא שהה בכדי א"פ דטמא עד הערב ואינו צריך כיבוס בגדים וריבוי דיכבס יכבס מיירי בשהה בכדי א"פ ושיעור א"פ ילפינן מאוכל בבית דתלה רחמנה האכילה בקביעות סעודתו בבית והשוכב בבית הקיש שוכב גם כן לאוכל ואינו טמא לטמא בגדים מיד ששכב אלא כשישהא בכדי א"פ כמו האוכל בלא שוכב וכי תימא אוכל גופא מניין שאינו מטמא בגדים אלא בכדי א"פ דלמא שיעורו בכזית כמו כל האכילה הנאמר בתורה דק"ל דשיעורו בכזית נ"ל דאין זה קושיא דשאני הכא שתלה הכתוב האכילה בבית דכתיב והאוכל בבית משמע שנכנס לקבוע שם סעודתו בבית זה וקים להו לרז"ל שאין אדם קובע סעודתו בפחות מד' בצים מה שאין כן במקום שכתבה התורה סתם לא תאכל דבר פלוני כגון לא תאכל נבילה או לא תאכל חלב וכה"ג שתלה שם הכתוב האיסור באכילה לבדה אפי' אכילת ארעי משמע ובא שם הלכה מסיני דשיעורן בכזית נ"ל:

סליק פרשת מצורע. ברוך הגואל אותנו מכל רע.

פרק טז

פסוק א

רש"י וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' מה ת"ל היה ר"א בן עזריה משלו משל לחולה שנכנס אצלו רופא כו' המפרשים דברי רש"י פירשו דפסוק ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש הוא דברי רופא הראשון ופסוק אחרי מות שני בני אהרן וגו' עם פסוק ואל יבא וגו' ולא ימות שפירושו ולא ימות כמו שמתו בניו הוא דברי הרופא השני כו' לדברי הרופא הראשון ישבו אותו בדוחק ואמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה וק' לי על פירושם שא"א לומר כן שזה כוונת רש"י דא"כ דברי רש"י יהיו סותרים זה את זה שאומר ראשונה דפסוק ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן

אחיך ואל יבא בכל עת אל הקודש הם דברי הרופא הראשון ובדברי הרופא הראשון אמר ר' אליעזר שדרכו שיאמר לחולה אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב אבל אינו מזכיר לו כלל שום אזהרת מיתה ורש"י פי' בהדיא על פסוק ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא שלא ימות כדרך שמתו בניו הרי שהזכיר אזהרת מיתה אפי' בדברי הרופא הראשון לפי דבריהם לכך נ"ל לפרש דעת רש"י ז"ל דס"ל לרש"י שכבר קודם שמתו בני אהרן הזהיר הש"י את אהרן שאל יבא בכל עת אל הקודש וגו' ואז ודאי לא הזכיר לו מיתה רק הזהירו בלאו לבדו כדרך כל האזהרות הבאים בלא תעשה ואעפ"י שלא מצינו זה בפי' בתורה מכאן אנו לומדים אותו כמו שאבאר ודוגמת זה מצינו גבי הלכות שחיטה דכתיב בה כאשר צויתיך וארז"ל מלמד שנצטוה משה על הלכות שחיטה בעל פה וכן אמרו בגמר' פ"ק דחולין גבי כי ירחק ממך המקום וגו' רבי עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לאסור להם בשר נחירה שבתחלה הותר להם בשר נחירה ומשנכנסו לארץ נאסר להם בשר נחירה ופרש"י שם שבתחלה הותר להן בשר נחירה מהאי קרא נפקא ליה דכתיב כי ירחק וזבחת מכלל דעד השתא לא נצטווה על הזביחה ע"כ וה"נ ס"ל לרש"י ז"ל הכא דק' לו בפסוק זה וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' מה ת"ל ר"ל מה ציווי למדנו בפסוק זה שדבר עמו שהרי לא צוה לו כלום בדיבר זה ומיד מתחיל באמירה אחרת ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן וגו' ובדיבור הראשון לא צוהו כלום על זה מתרץ ואומר היה ר' אליעזר משלו משל לחולה כו' רצה לומר דס"ל דמלת אחרי מושך עצמו ואחר עמו ומלת ויאמר הוא לשון עבר ופירושו וכבר אמר וכן פירשו המפרשים ויאמר דגבי עבד אברהם דכתיב שנתן הצמידים ואח"כ אמר בת מי את פירשו אותו ויאמר שכבר אמר ואח"כ נתן וכן פי' ויאמר דגבי אברהם שאמר אדני אם מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו' לפי הלשון שהוא קדש והיה אומר להקב"ה להמתין לועד שירוץ ויכניס את האורחים וכתב שם רש"י וז"ל ואעפ"י שכתוב אחר וירץ לקראתם האמירה קודם לכן היתה עכ"ל והרי בפי' ויאמר פירושו שכבר אמר קודם שרץ לקראתם הכי נמי ויאמר דהכא וכבר אמר והכא פירושו דקרא הכי לפי דעת רש"י וידבר ה' אל משה אחרי מות שני בני אהרן וגו' וגם אחרי שאמר לו הקב"ה כבר למשה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא וגו' בלא אזהרת מיתה חזר עכשיו לדבר עמו שנית אל יבא בכל עת אל הקדש וגו' ולא ימות כדרך שמתו בניו כו' וכאלו אמר הכתוב שני פעמים אל יבא כלומר כבר אמר דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש ועכשיו נאמר אל יבא בכל עת אל הקדש וגו' ולא ימות וגו' ועל אל יבא השני פרש"י ואל יבא כדרך שמתו בניו כו' ותדע שכן הוא שכבר הוזהרו אהרן ובניו קודם מיתת בניו שלא יבא בכל עת אל הקדש

דאל"כ היאך נענשו בניו משום שבאו אל הקדש כדכתי' בקרבתם וגו' והלא אין עונשין אלא א"כ מזהירין כו' אלא ודאי הוזהרו מקודם על זה לכך היו חייבים בעונש נ"ל ועכשיו יבא הכל על הסדר כפשוטו ואין כאן מוקדם ומאוחר כלל ואל תתמה דתיבו' אל יבא אל הקדש נקראים שני פעמים בתחלה חוזרים למעלה ואח"כ חוזרים ג"כ למטה שכן מצינו הרבה כתובים ושנים אני מביא לך הא' למעלה בפרשת מצורע בפסוק וכל הנוגע בכל אשר יהיה תחתיו יטמא עד הערב והנושא אותם יכבס בגדיו וגו' ודרשו בגמרא פרק בנות כותיים דמלת והנושא כתיב חסר ונדרש למעלה ולמטה החסר נדרש דקאי למעלה והמלא קאי למטה ואמרו דהחסר שהוא הנשא שהוא עליונו של זב שנישא עליו קאי על יטמא עד הערב דלפניו כלומר ואינו צריך כבוס בגדים אבל הנושא אותם יכבס בגדיו והשני גם בפרשה זו פרק אמר להם הממונה אמרו ז"ל כתיב ובא אהרן ופשט ורחץ ולבש הטילה הכתוב ורחץ בין ופשט ולבש ליתן רחיצה לפשיטה ורחיצה ללבישה וילפי' מיניה שצריך הכהן לעשות עשרה קידושין בי"ה דהוי כאלו כתיב ופשט ורחץ ורחץ ולבש כו' ועוד בהשלישית בסוף פרשת קרח כתיב כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב דתיבות כדגן מן הגורן וגו' חוזרים למעלה ולמטה כאלו כתיב ונחשב לכם תרומתכם כדגן וגו' ואח"כ בפסוק השני חוזר ומתחיל כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב כן תרימו גם אתם וגו' וא"כ ה"נ דריש ר' אליעזר כאלו כתיב ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקודש ואל יבא בכל עת אל הקדש וגו' ולא ימות זהו הל"ל אליבא דר' אליעזר דמשלו משל לשני רופאים שזהו לפי פשוטו לדעת רש"י:

פרק יח

פסוק יז

רש"י ערות אשה ובתה לא אסר הכתוב אלא ע"י נשואי הראשונה לכך נאמר לא תקח לשון קיחה וכן לענין העונש אשר יקח את אשה ואת אמה לשון קיחה דוקא בלקיחה אבל אנס אשה מותר לשא בתה ע"כ וכתב הרא"ם וז"ל וא"ת ולמה לא מיעעו מהאי קרא דערות אשה ובתה דמשמע ע"י קיחה של קידושין אף בתו משפחה נכרית כמו שמיעט בכל שאר המקראות דכתי' בהו אישות י"ל כיון דשמעינן מערות בת אשת אביך למעט אחותו משפחה ונכרית למדנו שולד שפחה ונכרית לא קרי זרעו ותו לא צריך קרא למעט בתו משפחה ונכרית דהא לאו זרעו היא אבל גבי כלתו שהשפחה והנכרית עצמן מקרי כלתו וסד"א שהן אסורות לא אתא קרא דאשת בנך למעט שפחה ונכרי' עכ"ל הרא"ם יען כי ראיתי כי הרג"א הקשה עליו קושיות בקושיא זו ודחהו בתירוצים שנראה מתוכם שלא ירד לסוף דעתו של הרא"ם בקושיא זו ובתירוצה ונראה מתוך דבריו שהבינה בענין

שלא עלה על דעת הרא"ם מעולם ולא הבינהו באמיתת' וכמו שהודה ולא בוש בפי' בפיו בסוף דבריו וכתב וז"ל ותירוץ הרא"ם לא ידעתי להבין אותו כו' צריך אני לבאר לך דברי הרא"ם ותואר קושייתו ותירוצו ותבין ותראה כי אמת יהגה חכו בעומק עיונו הזך ואומר קושיות הרא"ם הכי פירושה דהא לעיל אמרינן בפסוק ערות בת בנך או בת בתך וגו' דבתו מאנוסתו הוי ערוה עליו מק"ו דבתך אע"ג דהיתה לו ממנה בלא קידושין ואע"ג דבת אנוסתו שהיה לו מאיש אחר מותרת לו א"כ נשא את האנוסה או בתה בקידושין אז האחרת אסורה עליו אפי' היתה לה מאיש אחר כדילפינן הכא מפסוק ערות אשה ובתה וגו' וסד"א דשמעינן מינה ג"כ דהואיל ובתו מאנוסתו אסורה עליו משום ערוה אעפ"י שהיתה לו בלא קידושין ה"ה נמי אם אנס שפחה או נכרית והיתה לו בת ממנו תהא הבת ג"כ אסורה עליו משום ערות בתו כמו בת אנוסתו שהיו בלא קידושין והשתא ק' לו לרא"ם דהוי להו לרז"ל לומר דמהאי קרא דאשה ובתה שמעינן נמי דבתו משפחה ונכרית שאנס אעפ"י שהיתה לו ממנו לא הוי עליו ערוה דהא גבי אנוסה שאסר עליו בתו שהיתה לו ממנו והתיר לו בחה שהיתה לה מאיש אחר שמעינן מהאי קרא דאשה ובתה דהיכא דנשא האם בקידושין אסר עליו אפי' בתה שהיתה לה מאיש אחר שהיתה בשכבר מותרת לו קודם נישואין וזה לא שייך לומר גבי שפחה ונכרית שאנס והיתה לה בת מאיש אחר ואח"כ נשא את השפחה והנכרית בקידושין דנימא שאף בתה שהיתה לה מאיש אחר תהא אסורה עליו דהא לא שייך קידושין בהם ואם נאמ' דה"ה נמי בתו שהיתה לו לעצמו ממנה לא תהא אסורה עליו משום ערוה כמו בת אנוסה כיון דלא דמיא לבת אנוסה דאשכחן שיכולה להיות עליו ערוה אפילו היא מאיש אחר כדילפינן מפסוק זה דאשה ובתה וגו' לפיכך הוי בתה ממנו עליו ערוה אפילו בלא קידושין אבל שפחה ונכרית דא"א שתהא בתה עליו ערוה בשום אופן לפיכך גם בתו שהיתה לה ממנה לא תהא עליו ערוה לעולם ולא קשה לו לרא"ם דנימא דפסוק זה להכי לחודיה הוא דאתא כמו שהבינו הרג"א אלא הוי להו לרז"ל למשתמט ולמימר בשום מקום דה"נ משתמע מהאי קרא ומשני שלא היו צריכים לזה משום דהא אשמעינן כבר בפסוק דערות בת אשת אביך אתא למעט אחותו משפחה ונכרית דלא מקרי זרעו של אביו ממילא תו לא צריך קרא למעט בתו משפחה ונכרית דהא לא זרעו הוא זאת היא קושייתו של הרא"ם ופירוק ומעתה מה שהקשה הרג"א אין לו מקום כלל דלא הבין הקושיא על זה האופן וזה הטעהו ג"כ לסיים דבריו ולומר וז"ל ותירוץ הרא"ם לא ידעתי להבין אותו שתירץ דכיון שלמדנו מקרא דערות אשת בת אביך למעט אחותו משפחה ונכרית למדנו מזה שבתו מן הגויה לאו זרעו ושוב לא צריך קרא למעט בתו משפחה ונכרית אין בזה ממש

דהא חיוב דאשה ובתה לאו משום בתו הוא אלא משום בתה והגויה בתה היא ומאי תירוץ שלא מועיל עכ"ל אבל לפי מה שכתבתי הוא תירוץ אמת ומועיל מאד וק"ל למי שיבין הקושיא:

סליק פרשת אחרי מות. לאל אמן שבח ורוממות.

פרק יט

פסוק ג

רש"י ואת שבתותי תשמורו סמך שבת למורא אב לומר אעפ"י שהזהרתיך על מורא אב אם יאמר לך חלל את השבת אל תשמע לו וכן בשאר כל המצות אני ה' אלקיכם אתה ואביך חייבים בכבודי לפיכך לא תשמע לו לבטל את דברי ע"כ הקשה הרא"ם וז"ל וא"ת טעמא דכתב רחמנא אני ה' אלקיכם אחר סמיכת שבת למורא אב ואם הא לאו הכי ה"א דאתי עשה דכיבוד אב ואם ודחי עשה ולא תעשה דשבת מהי תיתי אי ממילה מה למילה שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות אי מפסח מה לפסח שכן כרת כו' עד ועוד אדנילף ממילה ופסח ותמיד דדחי נילף ממקדש דלא דחי דתניא יכול יהא בנין ב"ה דוחה שבת ת"ל את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו כולכם חייבים בכבודי כו' עכ"ל ואני תמה על הרא"ם בקושיא זו מאי ק' לו דהא הוא עצמו מסיק לעיל בפרשת ויקהל דכל מקום שהקדים הכתוב מצוה אחת כדי להסמיך אליה מצוה אחרת אמרינן שהקדים את זו לומר שזו שהקדים היא עיקרית והאחרת שסמך עליה לא תהא דוחה אותה ומטעם זה הוצרך לכתוב מיעוטא דאך את שבתותי תשמורו למעט שמירת שבת ממלאכת המשכן שמע מיניה דאי לאו מיעוטא הוה אמינא מלאכת המשכן דוחה שבת אעפ"י שמלאכת המשכן עשה גרידה ושמירת שבת עשה ולא תעשה שיש בה סקילה ואין זה אלא מדאקדים שם מלאכת המשכן לשמירת שבת דאל"כ מהי תיתי לרבוייה דאצטריך קרא למעוטי אלא מדאקדים מלאכת המשכן כו' וא"כ גם בכאן דמה שהקשה וא"ת טעמא דכתב רחמנא אני ה' אלקיכם אחר סמיכת שבת למורא אב ואם הא לאו הכי ה"א דאתא עשה דכיבוד אב ואם ודחי עשה ולא תעשה דשבת מהי תיתי כו' אין כאן קושיא כלל דה"א דתיתי מדאקדים קרא מורא אב ואם לשבת ש"מ דמצות מורא אב ואם אלימא ליה ודוחה שבת לכך הוצרך לכתוב אחריו אני ה' אלקיכם לומר אתה ואביך חייבים בכבודי כו' והקדימה לשום דרשא אחריתי אתיא וכ"ת א"כ למאי הלכתא הוצרכו בגמ' לומר דה"א דכיבוד אב ואם חמיר משבת מטעם דהוקש כבודם לכבוד המקום כדתניא בפ"ק דקידושין נאמר כבד את אביך ואת אמך ונאמר כבד את ה' מהונך ונאמר ומקלל אביו ואמו מות ימות ונאמר איש כי יקלל את אלקיו ונשא חטאו השוה

הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום פי' וה"א דיבא עשה דכיבוד אב ואם ולדחי עשה ולא תעשה דשבת אע"ג דבעלמא לא דחי קמל"ן לא מטעם יחורא אני ה' אלקיכם לבדו אמרו כן רק משום דק' להו לא לכתוב לא וי"ו לא ה"א אמרו כן ר"ל לא לכתוב סמיכו' דשבת למורא אב ואם ולא לכתוב אני ה' אלקיכם ללמד דכבודי קודם וממילא הוה ידעינן דאין כיבוד אב ואם דוחה שבת דלא אתי עשה דכבוד ודחי עשה ולא תעשה דשבת דמהי תיתי ומשני ה"א הואיל והוקש כבודם לכבוד המקום משום הכי דוחה שבת לכך הוצרך כל הפסוק דאיש אמו ואביו תיראו ושבתותי תשמורו אני ה' אלקיכם ללמד שאין מורא אב ואם דוחה שבת אבל אחר שכתב סמיכות דאמו ואביו תיראו ושבתותי תשמורו לא קשיא אני ה' אלקיכם ללמד דכבודי קודם דאתה ואביך חייבים בכבודי למה לי דמהי תיתי כו' כמו שהקשה הרא"ם שהבאתי זה לא קשה כלל דודאי אחר שכתבה הסמיכות דמורא אב ואם לשבת והקדים מורא אב ואם לשום דרשא ה"א דכיבוד אב ואם דוחה שבת ג"כ מטעם דהקדימו לכך כתב אני ה' אלקיכם לומר כבודי קודם ולא צריכינן כאן בפסוק זה לטעם דהוקש כבודם כו' כי זהו פשוטו של כתוב נ"ל:

פסוק יט

רש"י ובגד כלאים מניין לרבות הלבדים ת"ל שעטנז כו' לשון הרג"א הרמב"ן הקשה על רש"י דהא הלבדי' אין איסור להם מן התורה ונראה שמעולם לא כיון רש"י בהך ברייתא לומר שהלבדים איסורים מן התורה רק כך פי' הברייתי' מניין לרבות הלבדים שיש בהן איסור דרבנן וקאמר שעטנז שועי טווי ונוז וכיון שהתורה אסרה שועי טווי ונוז והלבדים יש בהן חדא מלתא שהרי הם שועין לכך יש לגזור עליהן כו' עכ"ל ואח"כ בנה יסוד עצום על פירושו זה אבל אעפ"י שהוא פי' חריף אינו אמת דמה שייך לו' מניין לרבות על דבר שהוא דרבנן:

פסוק כז

רש"י לא תקיפו פאת ראשכם זה המשוה צדעיו ונמצא הקף ראשו עגול כו' לשון הרג"א כתב הרא"ם שנקרא זה הקפת פאת הראש כי פאת הוא סוף עיקרי שער של הראש וסוף עיקרי השער הם של פדחתו ואחורי האזנים ומי שהוא משחית שער של הצדעים עד שסוף עיקרי השער שוים נקרא זה הקפת הראש א"כ לפי דעתו נקרא פאת הראש כל סוף עיקרי השער של כל הראש בעיגול ואין זה נכון כי פאת הראש לא יקרא רק הצדעים והם סוף הראש לפי שהצדעים מפני שבולטין שם מן הראש יקרא סוף הראש וקאמר לא תקיפו פאת ראשכם כלומר מה שמקיף פאת הראש לאחורי האזנים וצדעין עד סוף הראש היא שוה לשאר הראש זה קרא הקפה עכ"ל הרג"א ולא ידעתי על מה סמך שאמר על הרא"ם ז"ל ואינו נכון והוא פי' פירוש זר שאין לו ענין ולא משמעות בפסוק שאמר

לא תקיפו פאת ראשכם דמשמע לפי דברי הרג"א דמה שהוא קורא פאה והם הצדעים הוא נוטל ומשחית אותם ואז נשאר הראש מוקף שוה ואין זה משמעות הפסוק דמשמע לשונו שהפאה היא המקפת הראש בעיגול על ידי מעשיו שמגלח ומשחית הצדעים ועוד לפי דברי הרג"א היה לו לומר לא תקיפו פאות ראשכם לשון רבים שהרי לפי דבריו הצדעים הם הנקראים פאות והרי שתי צדעים יש לאדם משא"כ לפי דברי הרא"ם שכל היקף הראש בסופו קרוי פאה וזה אינו אלא פאה אחת וזהו פאת הראש ועוד שהוצרך לסיים דבריו עד שסוף הראש היא שוה לשאר הראש זה יקרא הקפה עכ"ל וזה הפוך המובן מדבריו שהרי סוף הראש לפי דבריו הם הצדעים והיאך יאמר כשמשחית אותם היא שוה לשאר הראש שהרי היא נטולה ומושחתת ושערות שאר הראש קיימים אלא ע"כ מחוורתא כדברי הרא"ם:

פסוק ל

רש"י את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו אעפ"י שאני מזהירכם על המקדש את שבתותי תשמרו שאין בנין בה"מ דוחה שבת ע"כ גם בכאן האריך הרא"ם שלא לצורך דנ"ל דלא יליף רש"י זה וגם הברייתא דיבמות אלא מדאקדים שבת למקדש ש"מ דחמיר ואין בנין המקדש דוחה אותה דה"א כיון שב"ה צורך גבוה ידחה שבת קמ"ל דלא אבל אין לפרש דאסיפא דקרא סמיך דלא דחי שבת מדכתיב אחריו אני ה' כולכם חייבים בכבודי כדדרשינן לעיל גבי איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' אלקיכם כולכם חייבים בכבודי דלא דמי דהתם סיים אלקיכם משמע אלקי כולכם וכולכם חייבים בכבודי משמע אבל הכא אני ה' כתיב ולא סיים אלקיכם ומהיכן נשמע דכולכם חייבים בכבודי אין זה במשמעות אני ה' לבדו לכך נ"ל דודאי מדהקדים שבת למקדש ילפינן לה דלא דחי ואני ה' אתא לשום דרשא נ"ל:

סליק פרשת קדושים. בעזרת אלקים קדושים.

פרק כא

פסוק א

רש"י אמור ואמרת להזהיר גדולים על הקטנים בני אהרן יכול חללים ת"ל הכהנים בני אהרן אף בעלי מומין במשמע בני אהרן ולא בנות אהרן ע"כ מה שמקשין למה הקדים רש"י פי' של ואמרת אליהם שבא להזהיר גדולי' על הקטנים קודם שפי' פירושו של בני אהרן שהוא מוקדם בפסוק ועוד למה מפרש פה כל הפירושים של בני ומשמעותו דמשמע בו אף בעלי מומין וממעט בנות יותר מכל בני המוזכרים בתורה נ"ל דהכי פירושו מתחלה פרש"י פי' האמתי דריבוי דואמרת אליה' דאתא לרבות להזהיר גדולים

על הקטנים ואח"כ מקשה רש"י ואומר ושמא תאמר מנא להו לרבות אזהרה גדולים על הקטנים דלמא לרבות חללים אתא ויתרץ ויאמר כבר ארז"ל בני אהרן יכול חללים ת"ל הכהנים וא"כ החללים ממועטים וע"כ ריבוי דואמרת להזהיר גדולים על הקטנים אתא ואח"כ יאמר רש"י ומקשה ואמר ודלמא ואמרת אליהם אתא להזהיר גם בעלי מומין ועל זה יאמר רש"י בני אהרן אף בעלי מומין במשמע ואין צריכין ריבוי לזה דמהיכי תיתי דהוי מפקינן בעלי מומין מפשטיה דקרא דאצטריך לרבוי להו דליכא למימר דהוה ממעטינן להו ממלת הכהנים דגם בעל מום אינו כהן כמו החלל שהרי פסול לעבודה כמו החלל דזה אינו דלא דמי בעל מום לחלל דחלל הוא וזרעו נפסלים מן הכהונה ולא יחזרו להיות עוד נחשבים כהנים הוא ובניו עד עולם כאלו אינו מבני אהרן לאפוקי הבעל מום אעפ"י שהוא נפסל מן העבודה אינו נפסל מלקרות כהן שהרי בניו שיוליד מיד יחזרו להיות כהנים עובדי עבודת כהונה כשאר כל בני אהרן ואין סברא לומר שהוא לא יקרא כהן בן אהרן וזרעו יהיו כהנים בני אהרן ואח"כ מקשה רש"י ואמר ודלמא ריבוי דואמרת אתא לרבות בנות אהרן ועל זה יאמר רש"י מדכתיב בני אהרן ע"כ למעט בנות אהרן אתא דאל"כ בני אהרן למה לי דאי משום משמעות הבעלי מומים אין צריכין לו דלשתק קרא דבני אהרן ולכתוב הכהנים וע"כ לא הוה ממעטינן מיניה אלא חללים דהוא וזרעו לא יקרא עוד כהן ולא הוה ממעטינן מיניה בעל מום שהרי בניו יחזרו להיות כהנים וא"כ ע"כ מה שאמר הכתוב בני אהרן לא אתא אלא למעט בנות אהרן ומחוורת' דריבוי דואמרת עליהם להזהיר גדולים על הקטנים הוא דאתא לכך הוצרך רש"י לפרש כאן מלת בני יותר מבכל מקום ויבא פירושו על סדר הפסוק נ"ל:

פסוק ה

רש"י לא יקרחה יכול לא יהא חייב על כל הראש ת"ל בראשם וילמדו ישראל מכהנים ע"כ דבכל מקום שיכולין למדרש לקולא ולחומרא לחומרא דרשינן ולא לקולא ואין להקשות א"כ בין עיניכם דגבי ישראל למה לי דמשמע דוקא בין עיניכם ולא בכל הראש דכבר אמרו ז"ל דאתא לג"ש דתפילין דכתיב בהו בין עיניכם שיניחום במקום שער אבל גבי מת אין לדרוש לחומרא ולומר דכיון דכתיב גבי כהנים סתם נימא נמי אפילו בלא מת בכהנים וילמדו ישראל מכהנים דגם ישראל אפי' בלא מת דא"כ למת גבי ישראל למה לי ומג"ש דקרחה קרחה למדנו דכהנים נמי לא נאסרו אלא על מת נ"ל וא"ת אמאי לא כתב רחמנא בראשם אצל ישראל לחייב על כל הראש וילמדו כהנים מישראל בק"ו ועל מת הוי לי' לכתוב אצל כהנים לומר דוקא על מת וילמדו ישראל מכהני' מק"ו ולא נצטרך לג"ש קרחה קרחה וי"ל דלכך כתב על מת ובין עיניכם אצל ישראל כאלו ישראל

לא יהיו חייבים אלא בין עיניהם דוקא ועל מת אבל בלא מת ובין עיניהם או אפי' על מת ובכל הראש לא יהיו חייבין ובכהנים כתב לא יקרחו קרחה סתם וכתב בראש' כאלו היה החיוב בהם אפי' בלא מת ועל כל הראש ואע"ג דסוף סוף נלמדין זה מזה בג"ש ה"א למלקות שבידי אדם הם שוים מכח ג"ש אבל לעונש שבידי שמים אם אין מלקות שמעינן מפשטיה דקרא שעונש של כהן מרובה משל ישראל דו"ק א"נ האמת כן הוא דלא אתי ג"ש אלא למלקות שאין לוקין אלא על מת אבל לעונש בידי שמים חייבים אפילו בלא מת ועל כל הראש נ"ל:

פסוק ז

רש"י גבי חללה הראשון פי' רש"י שני פירושים וגבי חללה דכה"ג פי' פי' האחד דהיינו שנולדה מפסולי כהונה ועל זונה דגבי כה"ג לא פי' כלום מקשין העולם אי משום דסמך על פירושו שפי' בזונה דגבי כהן הדיוט גם בחללה היה לו לסמוך על פי' חללה דגבי כהן הדיוט ולא עוד אלא שפי' פי' אחד ונ"ל שאין כאן קושיא כלל דגבי כהן גדול שמעינן לאיסור דכולהו מבתולה מעמיו יקח בתולה ולא זונה ולא חללה שנבעלה לפסול לה שהרי אפילו נבעלה לכשר פסולה לכהן גדול כל שכן לפסול וא"כ למאי הלכתה כתבינהו רחמנא ע"כ לא כתבינהו אלא ללאו לענין מלקות דאי מבתולה מעמיו ה"ל לאו הבא מכלל עשה כו' לכך ע"כ לא הוי פי' חללה אלא שנולדה מפסולי כהונה דאי שנבעלה לפסול לה הוי לה בכלל זונה דהא זונה לאו בפנויה מיירי אלא בביאת איסור וחללה בכלל אבל חללה דכהן הדיוט אצטריך לאשמעינן לגופיה לאיסור חללה לכהן הדיוט והתם לענין איסור מיירי יכול מלת חללה לכלול שני הפירושים שנבעלה לפסולי כהונה ושנולדה מפסולי כהונה ולכך פרש"י שניהם לאיסור אבל התם נמי אי הוה קאתי לכלל מלקות יכול להיות נמי דלא לקי משום חללה אלא בנולדה מפסולי כהונה ובנבעלה לפסולי כהונה לא לקי אלא משום חדא משום זונה:

פסוק יא

רש"י נפשות מת להביא רביעית דם מן המת שמטמא באהל עכ"ל לשון הרא"ם פי' משום דברביעית דם תלוי נפשו של אדם וקרא הרביעית דם נפש וכאלו אמר ועל כל רביעית דם שיצא מן המת לא יבא באהל שהוא שם מפני שהדם חשוב כמת עצמו לענין טומאת אהל עכ"ל ואח"כ כתב ואע"פ שכתב נפשות בלשון רבים נפשת כתיב בלא וי"ו וס"ל לרבנן יש אם למסורת עכ"ל ואני אומר דלא דק דלא צריכינן הכא לטעמא דיש אם למסורת דאדרבה דמהא דכתיב נפשות בלשון רבים ואח"כ כתב מת בלשון יחיד מזה דייק רש"י דמיירי ברביעית דם דמדכתיב נפשות ולא כתב ועל נפשות מתים או על נפש מת לא יבא משמע דבמת אחד יש הרבה נפשות וכיצד אלא כל רביעית דם ממת אחד

נקרא נפש לכך כתב על כל נפשות מת לא יבא כלומר על כל נפש ונפש הבאים ממת אחד לא יבא והוא כאלו אמר על כל רביעית ורביעית דם ממנו לא יבא נ"ל:

פרק כב

פסוק ב

רש"י וינזרו ד"א וינזרו מקדשי בני ישראל אשר הם מקדישים לי כו' שתי המלות שלד"א טעות הם וצריך למוחקן שהרי אין כאן פשט אחר ממה שפי' כבר אלא שיישב רש"י לשון הפסוק על ידי שסרסו והכל דיבור אחד הוא עד סרס המקרא ודרשהו:

פסוק יא

רש"י וכהן כי יקנה נפש עבד כנעני קנוי לגופו ויליד ביתו אלו בני השפחות ואשת כהן אוכלת בתרומה מן המקרא הזה שאף הוא קנין כספו ועוד למד ממקרא אחר כל טהור בביתך וגו' יש מקשין למה לא פרש"י מיד לעיל אחר שאמר עבד כנעני קנוי לגופו ואשת כהן אוכלת בתרומה מן המקרא הזה כו' קודם שפי' ויליד ביתו אלו בני השפחות ועוד מה דוחקיה לרש"י שיביא ועוד למד ממקרא אחר כו' מה ענינו לכאן ונ"ל דה"פ לעיל לא היה צריך רש"י לומר ואשת כהן אוכלת כו' דמלתא דפשיטא הוא כיון שעבד כנעני אוכל בתרומה מטעם שהוא קנוי לו בקנין כספו גם אשתו המקודשת לו בכסף אוכלת שהרי גם היא קנין כספו והתורה סתם אמרה וכהן כי יקנה נפש קנין כספו וגו' מ"ש אשה מ"ש עבד שניהם קנין כספו מקרו אבל עכשיו אחר שכתב הכתוב ויליד ביתו ופירושו אלו בני השפחות לומר שגם הם יאכלו בתרומה ואע"ג דבני השפחות ג"כ הם עבדים כנענים קנוים לאדוניהם מדכתיב האשה וילדיה תהיה לאדוניה לא הוי ילפינן ליה שאוכל בתרומה מעבד הקנוי בכסף וצריך לוקרא בפני עצמו מפני שהוא קנוי בקנין אחר על ידי השפחה ק' לרש"י א"כ אשת כהן שהיא אוכלת בתרומה נמי נימא הכי שאין אשת כהן אוכלת בתרומה אלא אשה הקנוי' לו בכסף דהיינו המתקדשת לו בכסף אבל אשה שקדש בשטר או בביאה מנין שהיא אוכלת בתרומה ועל זה כתב רש"י ואמר ואשת כהן אוכלת כו' ר"ל אשת כהן המתקדש' לו בכסף אוכלת בתרומה מן המקרא הזה רצה לומר מפסוק וכהן כי יקנה נפש קנין כספו וגו' אבל המתקדשת לו בקנין אחר כגון בשטר או בביאה יש לנו ג"כ מקרא בפני עצמו שאוכלת והואכל טהור בביתיך יאכל קדש ולא ילפינן שאר קנייני אשה מקנין כסף כמו גבי עבד נ"ל:

פסוק כח

רש"י אותו ואת בנו נוהג בנקבה שאסור לשחוט האם והבן או הבת כו' וכתב הרא"ם ז"ל אלמא בנו לאו דוקא וה"ה בתו אבל לא ידעתי מהיכן למדו לומר כן עכ"ל ותרצו הרא"ם ואמר דילפינן לה משילוח הקן מה להלן כתיב הבנים תקח לך ואותו הבנים לאו דוקא

דה"ה הבנות דהא לא גרעי מבצים כו' אף כאן בנו לאו דוקא אלא ה"ה בתו עכ"ד הרא"ם ז"ל אבל אני כבר כתבתי בספר לבוש עטרת זהב שאין אנו צריכין לילפות' דא דמיניה וביה דקרא גופיא הכא מוכח כן ועיין בלבוש עטרת זהב סימן י"ב סעיף א':

פרק כג

פסוק ב

רש"י מועדי ה' עשה מועדות שיהיו ישראל מלמדין בהם כו' פי' מלמדין מורגלים כלומר עשה מועדות באופן שיהיו כל ישראל מורגלים עצמן לבא לרגל וכיצד שתעבר את השנה בעבור אותן שנעקרו ממקומן כו' וכשידעו שתעשה זה בשבילם ירגילו עצמם לבא לרגל בכל שנה ושנה:

פסוק ח

רש"י מלאכת עבודה אפי' מלאכות החשובות לכם עבודה וצורך שיש חסרון כיס בבטלה שלהן כגון דבר האבד כך הבנתי מת"כ דקתני יכול אף חולו של מועד יהא אסור במלאכת עבודה עכ"ל והרמב"ן ז"ל טען ואמר ואיננו נכון כלל כי מה טעם שיאמר הכתוב לא תעשה מלאכת דבר האבד ויבאו שאר מלאכות מק"ו וא"כ ראוי שיאמר הכתוב אף בשבת כן ועוד שא"כ הרי חולו של מועד רמוז בתורה שמותר בדבר האבד והם אמרו לא מסרו הכתוב אלא לחכמים שאין בתורה רמז איזו מלאכה אסורה ואיזו מותרת עכ"ד והנה הרא"ם והרג"א השיבו מה שהשיבו עיין בדבריהם אבל תמה אני עליהם וכ"ש על הרמב"ן בעצמו שיעלו על לבם להיות דברים כאלו קושיא על דברי רש"י שצריכין לדבר בהם ובעיני נראה דברי רש"י ז"ל מיוסדין על אדני פז וצחות דבריו מובנים כפשוטן מבלי שום נדנוד קושיא ראשונה מה שטען הרמב"ן מה טעם שיאמר הכתוב לא תעשה מלאכת דבר האבד ויבואו שאר מלאכות מק"ו ואם כן היה ראוי שיאמר גבי שבת כן ע"כ אין זה קושיא שיאמר גבי שבת כן דס"ל לרש"י לא דמי שבת לי"ט דגבי שבת אין צריך הכתוב לומר כן דכיון שאמר סתם כל מלאכה לא תעשו מהיכי תיסיק אדעתין לחלק בין מלאכת דבר האבד לשאר מלאכות והתורה סמכה שבת למשכן ללמוד ממנו כל מ"ט אבות מלאכות שכולן אסורות ואין חילוק בין קלה לכבדה ובין דבר האבד לשאינו אבד שכולן נקראו מלאכה אבל גבי י"ט שהתיר מלאכת אוכל נפש סד"א כיון שהתיר מלאכת אוכל נפש שיש בה מלאכת חשובות ה"ה כל מלאכה שיש בה חסרון כיס בבטלה שלהן היא דומה לאוכל נפש ואי הוה כתב סתם כל מלאכה לא תעשו ה"א שאינן חשובות אסורות והחשובות מותרת שחסה התורה על ממונן של ישראל כמו שחסה על אכילתן לכך הוצרך לכתוב כל מלאכת עבודה שאפילו מלאכה החשובות עבודה לא תעשו ולכך כתב

רש"י בלשונו אפילו מלאכת החשובות כו' כלומר לא מבעי שאינן חשובות שאסורות אלא אפי' החשובות אסורות וראיה לדבר דהא גבי כל הרגלים שהתיר בהן אוכל נפש כתיב מלאכת עבודה לא תעשו וגבי י"כ שלא הותר בו אוכל נפש כתב בו ג"כ סתם כל מלאכה לא תעשו ולא כתיב עבודה ומ"ש הרמב"ן ועוד שא"כ הרי חולו של מועד רמוז בתורה כו' ג"כ אינו קושיא דרש"י ג"כ יודע בזה דת"כ דקתני יכול אף חול המועד יהא אסור כו' אינו לימוד גמור אלא אסמכת' בעלמא ואינו מביא ראייה מת"כ אלא שהבין ממנו דלשון מלאכת עבודה פירושו מלאכת דבר האבוד אבל לא ס"ל דכתבה התורה למידק מיניה דבי"ט אסור' ובח"ה מותרת דלגופי' אצטריך למיסר מלאכת דבר האבד בי"ט זהו דעת רש"י ולשונו משמע כן בלי שום גמגום נ"ל:

פסוק לה

רש"י מקרא קדש קדשהו בכסו' נקיה ובתפילה כו' וקאי על מקרא קדש הנאמ' גבי י"כ והקש' הרא"ם למה איחר רש"י פי' זה של מקרא קדש אחר הפי' של והאבדתי ואחר הפי' של כל מלאכה והיה ראוי ההיפוך כי הפסוק של מקרא קדש מוקדם בפסוק והניחו בקושיא ואני שמעתי דלכך כתוב רש"י ז"ל הפי' של מקרא קדש כאן אחר הפי' של כל מלאכה משום דרש"י רוצה לתקן הקושיא מה שמקשי' על מה שפי' על כל מלאכה שבא להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת היום מה צריך קרא לרבוי מלאכת לילה כמלאכת היום מהיכי תיתי לחלק ביניהם יותר מבשאר י"ט ומשני מקרא קדש כו' כלומר משום דכתיב גבי יום הכיפורים מקרא קדש ועל כרחך פירושו משונה משאר מועדים שפירושו קדשהו בכסו' נקייה ובחפילה ואם כן ה"א כיון שא"א בלילה ללבוש כסות נקיה שהרי ישן על מטתו ותפילה ג"כ אינה בלילה ה"א מלאכה ג"כ מותרת לכך צריך ריבוי למלאכת לילה:

פרק כד

פסוק י

רש"י ויצא וגו' מהיכן כו' מפרשה של מעלה יצא לגלג ואמר ביום השבת יערכנו דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום שמא פת צוננת כו' כתב הרא"ם מהכא משמע דמקלל בשנה שניה היה שהרי לחם הפנים לא היה אלא בשנה שניה כו' וקשה מהא דתניא בת"כ והביאו גם רש"י ז"ל ויניחהו במשמר ולא הניחו את המקושש עמו ושניהם היו בפרק אחד ומכיון שמקושש בשנה ראשונה היה כדתניא בספרי והביאו גם רש"י ז"ל ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש בגנותן של ישראל דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה ובשניה בא זה וחללו דהיינו בתחלת שנה ראשונה כשקבלו את

השבת א"כ מעשה דמקלל נמי בשנה ראשונה היה עכ"ל ותרצו שם ואני אומר די"ל אע"פ שמעשה המקושש היתה בשנה ראשונה מ"מ לא המיתוהו מיד אלא הניחוהו במשמר כמו שכתוב בפירוש ויניחוהו במשמר על פי הדיבור עד שנה שניה שנזדמן ג"כ מעשה דמקלל שהית' בשנה שניה כדמשמע הכא והיתה כוונת הש"י שהכל גלוי וידוע לפניו ית' שיהיו שניהם בפרק אחד כדי להראות לישראל ההפרש שיש בין מקלל ובין מחלל שבת שאע"פ ששניהם בסקילה מ"מ זה צריך סמיכה וזה אין צריך סמיכה נ"ל:

פסוק יא

רש"י ושם אמו וגו' שהיא לבדה היתה זונה כו' כתב הרא"ם וז"ל אע"פ שממה שכתב רש"י ז"ל בפרשת ואלה שמות גבי מכה איש עברי שבעלה של שלומית בת דברי היה ונתן עיניו בה ובלילה העמידו והוציאו מביתו והוא חזר ונכנס לביתו ובא על אשתו כסבורה שהוא בעלה כו' משמע שמוטעית היתה ולא רצונית מ"מ קורא אותם זונה מפני שנבעלה לפסול לה אע"פ שהיתה מוטעית עכ"ל ועוד י"ל משום שהיתה דברנית ומפטפטת בדברים ושואלת בשלום הכל כמו שפרש"י בסמוך על ידי כן נשאה חן בעיני המצרי יותר משאר נשים וחשק לבו בה על ידי דברי' לכך קראת זונה שהיא גרמה הקילקול לעצמה והוי כמופקרת:

סליק פרשת אמור. לאל אתן שבח ומזמור.

פרשת בהר

פרק כה

פסוק א

רש"י וחזרו ונשנו בערבות מואב ע"כ נ"ל דעכשיו לפי המסקנא הזאת צריכין אנו לומר שגם שמטת קרקעות חזרו ונשנו בערבות מואב דאל"כ מ"ש שמטת קרקעות מכל המצות כולן שכולן חזרו ונשנו בערבות מואב אלא שמשה לא כתבו שם במשנה תורה כדי שיהא בכאן דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל ויהא נדרש במדה דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא ללמד שכולם חזרו ונשנו בערבות מואב:

פסוק ד

רש"י לא תזמור שקוצצין זמורותיה כו' מה שלא פרש"י זה למעלה מיד על פסוק שש שנים תזמור כרמך נ"ל משום דס"ל לרש"י דתזמור הוא מלשון זמורה לפיכך למעלה יש לפרש כפשוטו שש שנים תזמור פי' תוסיף זמורות בכרמך כלומר יש לך רשות להוסיף זמורות בכרם כדי להרבות יינך ואין צריך לומר שיכול לתקן זמורות הראשונות בכריתה או בזבלים כדי לעשות יין הרבה אבל כאן בשנה השביעית שהקפידה התורה שלא לזרוע כלל ושלא לגדל כלל יין בשנה זו שהוא דומיא דזריעה רק מה שיגדל ספיחים מאיליו

ק' לו א"כ למה אמר כרמך לא תזמור דמשמע לא תוסיף זמורו' אבל הזמורו' הראשונו' יכול לקצץ ולתקן כמו שירצה כדי שיעשה יין הרבה ואין זה משמעות הפרשה דהא דומיא דלא תזרע קאמר שיהיו השדות בורות ה"נ יהיו הכרמים בורות לכך פי' דתזמור דהכא פירושו שקוצצין זמורותיה כלומר דתזמור דהכא ר"ל אפילו הזמורות הראשונות לא תשביח שתקצוץ אותן לתקנם שיעשו יין הרבה זהו דעתו של רש"י ואח"כ אמר אבל תרגומו לא תכסה פי' שהתרגום מפרש תזמור מלשון זמיר עריצים ולפי פירושו יהיה פי' דתזמור דלעיל ודהכי חד פירושא והוא כריתה ופי' שניהם על המזמורות הראשונות ולא איירי קרא כלל בתוספות זמורות בכרמים רק בתיקון הזמורות שבכרמים אבל הוספות זמורות אין צריך בכתוב להזכיר דפשיטא הוא ולא התחיל הכתוב בשש שנים תזמור אלא משום לומר אחריו בשביעית לא תזמור

פסוק ח

רש"י והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה כתב רש"י פשוטו של מקרא יעלו לך חשבון שנות השמטות למספר מ"ט ע"כ הכל מתמיהין ומאי קמל"ן וכי לא ידעינן דשבע פעמים שבע הם מ"ט ואני שמעתי דה"ק יעלו לך כו' רצה לומר מגיד לך הכתוב שיעלו לך שבע שמיטות למ"ט שנים ולא תאמר שאמר הכתוב שיעשו שבע שני שמטות כדכתיב וספרת לך שבע וגו' ותספור לכל שמטה שבע שנים עם שנת השמיטה שעברה כלומר בשנה השביעית הראשון תהיה שמטה ואח"כ כשתמנה שבע שנים השניים תתחיל למנות שנת השמיטה עצמה במספר השבע שני' השניים ותעשה שמיטה בשנה הששית שאחר השמטה הראשונה שהיא השביעי' עם השמטה הראשונה וכן לעולם ולא יהיו א"כ בין שמטה לשמטה רק חמשה שנים של עבודת קרקע חוץ מן השמטה הראשונה שיהיו שש שנים בין היובל והשמטה הראשונה ועליהם אמר הכתוב בתחלת הפרשה שש שנים תזרע שדך וגו' וא"כ לא יהיו שבע שמטות שנים רק ארבעים ושלש שנים ואח"כ ימנו ששה שנים כולן של חרישה וזריעה כמו השמטה הראשונה בלא שמטה ובשנה השביעית שהיא שנת החמשים שנה תעשה יובל לכך הוצרך לומר שיעלו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה שיהיו לכל שמיטה בפני עצמה שבע שנים חוץ משנת השמטה שלפניה ויהיו בין כל שמטה ושמטה שש שנים של עבודת קרקע ויבאו בשנת המ"ט וה"נ שתי שנים קדושת זו אחר זו המ"ט שמטה והחמשים יובל וזה נראה נכון לפשוטו של מקרא לדעת רש"י ז"ל א"נ אם טעית לסוף מ"ט שנה ולא עשית יובל אחר שמטה שביעית שלא תעשה יובל אחר שמיטה שמינית אלא דוקא לסוף מ"ט שנה:

פסוק י

רש"י וקדשתם וגו' ומה שמה יובל שמה כו' וא"ת ומאי נ"מ בקריאת שמה יובל וי"ל שלא תאמר כשתקנה עבד או שדה ליובל לחמשים שנה קניתיו שהרי נ' שנה קרוי' יובל לכך אמר יובל היא ולא אחרת:

פסוק מה

רש"י מהם תקנו אותם תקנו ע"כ הא דלא פירש רש"י זה על מהם תקנו דפסוק ראשון מפני דפסוק ראשון ס"ל ע"כ פי' מהם הוא כפשוטו דמדפתח לומר ועבדך ואמתך אשר יהיו לך וגו' ע"כ צריך לסיים ולומר מכך וכך יהיו לכך ס"ל מה שכתב אחריו מאת הגוים אשר סביבותיכם קאי למעלה ופירושו מאת הגוים אשר סביבותיכם יהיו ואין מאת הגוים וגו' דבק עם מהם תקנו רק מהם תקנו עבד ואמה מלתא באפי נפשי הוא כלומר כיון שאמר מאת הגוים אשר סביבותיכם יהיו הוצרך לפרש ולומר והיאך יהיו לכם הגוים אשר סביבותיכם לעבדים לא שמעצמם יבאו ויהיו לכם לעבדים רק שמהם תקנו וגו' ואין צריך לפרש אותם תקנו אבל בפסוק זה שהתחיל וגם מבני התושבים וגו' על כרחך מלת מהם לפי פשוטו מיותר הוא דסגי הוה אם היה אומר וגם מבני התושבים הגרים עמכם תקנו וגו' מהם למה לי לכך מפרש ואומר האי ע"כ פירושו לפי פשט משמעות הלשון אותם תקנו וגו':

סליק פרשת בהר סיני.

פרק כו

פסוק ח

רש"י ורדפו מכם חמשה מאה וכי כך הוא החשבון כו' כתב הרא"ם וז"ל ויש לתמוה דאם כן באומות העולם דכתיב בהו איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה היה לו לומר ושנים יניסו שני אלפים אלא הוה לי' למימר שאינן דומין מועטין הלוחמים למרובים הלוחמים שהרבים נעזרים זה מזה ומתרבה כחם דומיא דכל טונא דמדליא אנוש על כתפיה אינו אלא שליש משאו דליכא למימר דהתם נמי איכא למימר אינו דומה מועטין העוברין על התורה למרובין העוברים על התורה שהרבים העוברים על התורה עונשן מרובה מהמועטין העוברים בה דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו ע"כ ול"נ דיש לחלק בין ורדפו מכם חמשה מאה ומאה רבבה ירדופו ובין איכה ירדוף אחד אלף ושנים יניסו רבבה דהתם לא כתיב ושנים ירדופו רבבה אלא יניסו וה"פ אחד ירדוף אלף בגבורתו כלומר רדיפה עד שישיגם ויכם או ימיתם ושנים יניסו רבבה קללה בפני עצמה היא כלומר שיביא מורך בלבבם שיברחו ויניסו רבבה מפני שנים אעפ"י שהשנים לא יעלו על לבם לרדוף אחריהם כי

יראו מרדוף אחריהם גם הם אעפ"כ ינוסו מפניהם וה"ה אחד יניס ה' אלפים מתוך מורך לבבם וכן הוא החשבון אבל לענין רדיפה לא ירדופו שנים רק ב' אלפים לפי החשבון אבל הכא כתיב רדיפה בשניהם ורדפו חמשה מאה ומאה רבבה ירדופו הכל ברדיפה לכך פרש"י מה שפירש נ"ל דה"ג דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין ולא עונש הרבים מרובה מעונש המועטין שכן הוא המדה רב חסד מטה כלפי חסד והדין נחתך לפי הדין לפי מה שיגיע לכל אחד ואחד ולא יותר כי חלילה לאל מרשע ושדי מעול לתת לאיש יותר מכדי חטאיו כמש"ל:

פסוק י

רש"י וישן מפני חדש תוציאו שיהיו הגרנות מלאות חדש והאוצרות מלאות ישן וצריכים אתם לפנות האוצרות למקום אחר לתת החדש לתוכן ע"כ בת"כ אמרו וישן מפני חדש תוציאו שיהיו הגרנות מלאות חדש והאוצרות מלאות ישן ואתם מקפידים היאך נוציא ישן מפני חדש ע"כ וכתב הרא"ם ולא הבנתי כי א"א לומר שהם סוברים שפי' וישן מפני חדש תוציאו הוא דרך תמיהה שהם מקפידים ואומרים כיון שהישן טוב מן החדש איך נוציא את הישן מפני החדש דא"כ וישן מפני חדש נוציא מבעי' ליה עכ"ל והגיה הוא את הת"כ והיסיף וגרע לפי סברתו ע"ש אבל אני אומר שאין כאן קושיא על הת"כ ואין צריך להגיהו כלל דנ"ל דה"ק הת"כ דק' לו לת"כ על פסוק וישן מפני חדש תוציאו מה צריך הכתוב לאומרו פשיטא אם יהיו להם תבואו' הרבה שהם יבקשו להם מקומות להניחם שם ומנ"מ אם יוציאו הישן מפני החדש להניח הישן למקום אחר ולתת החדש לתוכן או יניחו הישן באוצרותם הישנים ויניחו החדש באוצרות חדשים ועל זה קאמר הת"כ שהוצרך לכתוב הכתוב זה בדרך עצה טובה וקאי על ואכלתם ישן נושן וה"ק מפני שכבר אמר הכתוב ואכלתם ישן נושן שפירושו שיהא ישן הנושן של שלש שנים יפה לאכול משל אשתקד ומשום כך אתם מקפידים היאך נוציא הישן מפני החדש והישן טוב הוא מן החדש טוב לנו שנניח את הישן במקומו באוצרות הישנים במקום שהורגלנו לקחת משם עד עכשיו והוא מזומן לנו שם ונניח החדש באוצרות החדשים ויתיישן שם ואז יהיה גם הוא טוב ועל זה כתבה התורה בדרך עצה טובה לא תעשו כן רק תוציאו את הישן לאוצרות החדשים ותניחו את החדש לאוצרות הישנים והטעם הוא שאוצרות הישנים כבר נתנגבו היטב ושומרים את החדש שהוא לח שלא יתרקב אבל האוצרות החדשים עדיין לחין הן ואם יניחו שם התבואה החדשה שגם היא לחה תתעפש ותפסד כולה אבל הישן כיון שעברה עליו השנה הרי נתבייש ואינו לח להתקלקל אפי' באוצרות החדשים לפיכך אמר הכתוב תוציאו הישן מפני הישנים ותפנו אותו למקו'

אחר לאוצרות החדשים ותתנו החדש לאוצרות הישני' ומעתה יבא לשון הת"כ על מכונו כפשוטו ואין צריך שום תיקון והגה"ה נ"ל:

פסוק יז

רש"י ונסתם מפני אימה ואין רודף אתכם מבלי כח ע"כ פי' מבלי כח מפני שיודע האויב שאין כח בכם לכך לא ירדוף אחריכם וה"פ דקרא כבר ידעת שפרש"י גבי ונגפתם לפני אויביכם ובעלי דבביכון מקיפין אתכם מבחוץ שפירושו שהאויב יצור את העיר ותבא העיר במצור שרוצה האויב לכבוש אותה ואח"כ אמר רדו בכם שונאיכם ופרש"י שהשונאים גם הם ישראלים שהם מכם ובכם בתוך העיר ומחפשים אחר מטמוניות שלכם לגזול אותם מכם ועכשיו יאמר הפסוק ונסתם מפני אימה ואינו רצה לומר שהניסה תהיה מפני האויב שבחוץ רק מפני השונאים שמבפנים הבאים לחפש המטמוניות שלכם לקחת אותם שהם אינם מבקשים להרוג אתכם רק לקחת המטמוניות אבל אם יראו אתכם אותם השונאים שאתם תרצו לעמוד כנגדם שלא להניח אותם לקחת המטמוניות ודאי יעמדו עליכם ויהרגו אתכם ואתם מתוך כך יפול פחדם ואמתם עליכם שתפחדו שמא פתאום יבאו עליכם לקחת המטמוניות ויחשדו אתכם שאתם רוצים לעמוד כנגדם ויבאו פתאום עליכם ויהרגו אתכם כדי לקחת המטמוניות ומתוך אותה האימה תנוסו מן העיר וזהו מה שפרש"י ונסתם מפני אימה פי' מפני אימת השונאים שבעיר ואח"כ יאמר הכתוב ואין רודף אתכם על האויב המקיף אתכם מבחוץ הוא לא ירדוף אחריכם מבלי כח ר"ל מפני שיודע שאין בכם כח והכוונה לפי שדרך הלוחמים ועושין מצור בפני עיר אחת מאין יוצא ובא כרי לכבוש העיר לפעמים העם הסגור בתוך העיר נופלים פתאום חוץ לעיר ומראים עצמם כנסים אבל כוונתם שהם באים לערוך מלחמה עם אנשי המצור שבחוץ ויעשו זה דרך תחבולה לנוס ולרוץ מהרה רחוק מן העיר כדי שירדפו אחריהם אנשי המצור להרוג אותם ואז יבא גם העם הנשאר בעיר לרדוף אחריהם ואותם שנפלו חוץ לעיר בתחלה גם הם יחזרו פניהם ויהיו אנשי המצור בתוך שתהיה להם המלחמה מלפנים ומאחור ומתוך יראת אותה התחבולה מתחזקים אנשי המצור לערוך מלחמה חזקה עם הנסים מתחלה לרדוף אחריהם ולהרוג אותם לכך יאמר הכתוב כאן בדרך תוכחת הקללה שאתם תנוסו מן העיר פתאום מאימת השונאים שבעיר והאויב המקיף אתכם במצור מבחוץ אע"פ שאינו יודע שמאימת השונאים אתם בורחים לא ירדוף אחריכם להרוג אתכם כי לא יירא מכם מן התחבולה פן תערכו עמו מלחמה מאחור כי בטוח הוא מזה מפני שיודע בכם שאתם הנסי' וגם אותם הנשארים בתוך העיר אין בכם כח לערוך מלחמה עמהם וזהו שפרש"י מבלי כח ואדרבה האויב

יניח לנוס אתכם מן העיר כדי שתתרוקן העיר ולא ישאר בה עם רב ואז תהיה לו נוח יותר לכבוש אותה בלי טורח ואין לפרש ואין רודף אתכם על השונאים שמבפנים שהם אינם מעלין על דעתן לרדוף שאין מבקשים רק הממון שבמטמוניות גם אין לפרש הניסה מפני אימת האויבים שמבחוץ חדא שאין קללה זו שהיא מנוסת חרב עכשיו מאלו השבע רק לקמן גבי ואם באלה לא תוסרו לי וגו' כתיב והבאתי עליכם חרב וכאן אין הצרים מבקשין הריגת חרב רק כבישת העיר לדור בתוכה והעם אשר שם יפנו להם מקום באשר יפנו אפי' חיים ועוד שאין לשון ניסה נופלת אלא על מי שהאויב הוא סמוך לו ומבקש להורגו והוא בורח ונס מפניו אבל כאן הא אין האויב בתוך העיר ששייך לומר שנסו מפניו אדרבה נאסף אל העיר מפניו שייך לומר כמו שאמר לקמן ונאספתם אל עריכם אבל השונאים הם בתוך העיר והם נסים מפניהם מפני האימה כמו שכתבתי ועוד אם תפרש הניסה הזו מפני האויב שבחוץ ה"ל ניסה זו מנוסת חרב ואין רודף יהיא הקללה האחרונה הנאמרת לקמן אחרי כל הקללות בחורבן הארץ בימי השמה דכתיב שם ורדף אותם קול עלה נדף ונסו מנוסת חרב וגו' אבל כאן אין ניסה זו מניסת חרב כמו שאמרתי נ"ל:

פסוק יט

רש"י ונתתי את וגו' זו קשה משל משה כו' וא"ת והלא כל כוונתו של משה לא היה אלא להחמיר ולמה היקל בזו וי"ל שמשה לא החמיר אלא בדיבור של לשון יחיד כגון יככה יתנך וגו' אבל קללה מיוחדת לא שייכה ביחיד לכך היקל בה שלא לקלל הצדיק עם הרשע אלא הרשע העושה בלבד:

פסוק לו

רש"י קול עלה נדף שהרוח דוחפו כו' מה שהקדים רש"י פי' מנוסת חרב קודם פי' עלה נדף מפני שקודם פי' מנוסת חרב יש לפרש קול עלה נדף שהוא קול אויב שבא אבל אינו בא בחזקה רק יבקש לרדוף רדיפה חלושה כקול עלה נדף מפני רעש החיל אבל אחר שפירש מנוסת חרב על כרחך פירושו כאלו רודפים הורגים אותם אבל אין כאן שום רודף כלל דאל"כ מנוסת למה לי ונסו מפני חרב מבעי ליה ומעתה יקשה קול עלה נדף קול של מה הוא לכך פי' שהרוח דוחפו כו':

פסוק מא

רש"י והבאתי אותם אני בעצמי אביאם כו' פי' אביאם תחת כנפי בהיותם בארץ אויביהם וכ' הרא"ם ולא ידעתי למה לא יפרשו אותו כמשמעו שיביאם בארץ אויביהם כמו יוליך ה' אותך ואת מלכך וגו' ה"נ והבאתי כמו והולכתי אותם ואני תמה עליו ז"ל בקושיא זו דפשוט הוא שאינו דומה דהתם כתיב יוליך ה' אותך וגו' אשר לא ידעת וגו' ה"נ אם היה

פירושו של והבאתי אותם וגו' כמו והולכתי אותם היה לו לסיים אל ארץ אויביהם או לארץ אויביהם מאי בארץ אויביהם אלא ה"ק כשיהיו בארץ אויביהם אני בעצמי בהיותם שם אביאם אלי שלא יהיו אומרים הואיל וגלינו בין האומות נעשה כמעשיהם אני איני מניחם אלא מעמיד אני את נביאי ומחזירן לתחת כנפי שנא' והעולה על רוחכם וגו': אח"כ בדיבור הסמוך לזה על או אז יכנע פרש"י כמו או נודע כי שור נגח הוא אם אז יכנע כתב הרא"ם ג"כ וז"ל לא הבנתי כוונת הרב בזה שלפי זה יהיה המובן ממנו שאני בעצמי אביאם תחת כנפי אם יכנע לבבם אבל אם לא יכנע לבבם לא אביאם תחת כנפי בעל כרחי והוא הפך המדרש הזה שהם אמרו שלא יהיו ישראל אומרים הואיל וגלינו בין האומות נעשה כמעשיה' אני איני מניחם שנאמר העולה על רוחכם היו לא תהיה וגו' וכתיב ובחימה שפוכה אמלוך עליכם על כרחכם ממליך אני מלכותי עליכם אבל היה לו לפרש אז כמשמעו שפירושו או אני אביאם תחת כנפי בעל כרחם או אז יכנע לבבם מעצמם ולא אצטריך להביאם אני תחת כנפי בעל כרחם עכ"ל גם בכאן לא ידעתי מאי קאמר דהוה ליה לפרש כמשמעו ורצה לומר שפירושו או אני אביאם תחת כנפי בעל כרחם או אם אז יכנע לבבם וגו' דלפי פירושו זה דאו או קתני מאי או אז יכנע או יכנע לבבם היה לו לומר מאי אז ועוד לפי זה גם ואז דגבי ירצו את עונם אינו נכון לפי משמעות אותו הפשט דהוה ליה למימר או והבאתי אותם בארץ אויביהם או יכנע לבבם הערל וירצו את עונם אז וזכרתי את בריתי יעקב וגו' אבל לפי פירש רש"י שפירש או אז יכנע כמו אם אז יכנע וגו' יבא הכל על מכונו והכי פירושו והבאתי אותם בארץ אויביהם שפירושו אביא אותם אלי תחת כנפי בעל כרחם ודבר ידוע הוא כי העובד בעל כרחו אינו עושה בהכנעת הלב רק בהכרח וההכרח לא יגונה ולא ישובח ולא יקבלו שכר על זה להגאל בזכות זה לפיכך קאמר אח"כ אז יכנע וגו' רצה לומר אפילו אם אז כשיראו שבעל כרחם אני ממליך עליהם מלכותי הם יתנו אל לבם לעבוד אותי גם בהכנעות לבב ולא כעבד העובד בעל כרחו ושלא מלבו וגם אז ירצו את עונם רצה לומר שיעשו תשובה בכל לבם לרצות אותי על עונם גם אני וזכרתי את בריתי יעקוב וגו' וגאלתי אותם כו' וזה נכון לפי פירש רש"י בלי גמגום נ"ל:

פרק כז

פסוק י

רש"י לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע תם בבעל מום ורע בטוב פירש בעל מום בתם כו' מקשין ליכתוב רע בטוב אסור כ"ש טוב ברע ולי נראה שזה הוא מה שקשה לרש"י שפי' טוב ברע תם בבעל מום ולא הניחו כפשוטו שמן בכחוש משום דסבירה ליה

לרש"י אי הוה פירושו שמן בכחוש וכתוש בשמן לא היה שום תירץ לקושיא זו לכתוב רע בטוב שאסור כל שכן טוב ברע אבל כשפירושו תם בבעל מום ובעל מום בתם אין מקום לקושיא זו דמצריך אצריכא תרוייהו דאי כתב רחמנא טוב ברע שאסור תם בבעל מום הוה אמינא אבל בעל מום בתם מותר ומצוה נמי הוא ואי כתב רחמנא בעל מום בתם לא יחליפנו ה"א בעל מום בתם לא יחליפנו אבל אם המיר ימיר הוא ותמורתו יהי' קדש דחלה הקדושה על התם אבל בתם בבעל מום אצטריך לומ' דלאו שפיר עביד דכ"ש הוא מבעל מום בתם שאסור כל שכן תם בבעל מום אלא אפי' אם המיר ימיר לא הוי אמרינן דהוא ותמורתו יהיה קדש דלא חלה קדושת התם על הבעל מום אע"ג דבעל מום בעלמא יכולין להקדישו לבדק הבית הכא קדושת התם אינה חלה עליו לכך אצטריך תרוויהו נ"ל:

פסוק יג

רש"י ואם גאל וגו' בבעלים החמיר הכתוב להוסיף חומש כו' והטעם הוא כדי שלא יתחרט אמצוה ויחזור ויגאלנו מיד לכך החמיר עליו נראה לי:

סליק פרשת בחוקותי. ואל שדי יאמר די למצוקותי. ונשלם שבח והודי' לאל נורא

במדבר

פרק א

פסוק א

רש"י מתוך חבתן לפניו מנאן כו' מקשין מה קשה לרש"י כאן שפי' זה כאן שעדיין לא הוזכר המנין בסמוך גבי שאו את ראש וגו' היה לו לפרש זה ואני שמעתי מר"ש לוריא ז"ל דק' לרש"י למה כתב התורה כאן שהיה דיבור זה באחד לחדש כו' יותר מכל דיבורי' שבתורה שלא כתב באיזה יום היו ומשני שהרי מתוך חיבתן מנאן כו' וכיון שהיה דיבור זה מתוך חיבת שריית השכינה ביניהם כתב נמי באיזה יום היה כדרך חתן שכותב כתובה לכלתו שכותב באיזה יום ובאיזה חדש ובאיזה שנה כו':

פסוק יח

רש"י ויתילדו על משפחותם הביאו ספרי יחוסיהם כו' פי' לא שהיו מתיחסים כל אחד על פה שהאמינו לכל אחד שבא ואמר אני ממשפחה זו ומשבט זה דודאי לאו כל כמיניה דכל אחד לומ' כך בלא ראייה שאין זה סברא לומר כן שיתיחס כל אחד על כל שבט שירצה לכך אמר רש"י שהוצרך כל אחד להביא ספר יחוסן כו' ועדות וראייה לדבריו:

פרק ב

פסוק יז

רש"י ונסע אהל מועד יען כי ראיתי הרבה משתבשים בדעת רש"י במסע הדגלים עם מסע האוהל מועד אחוה דעתי בפירושי ראשונה מה שפירש בפרשת במדבר ונסע אהל מועד אחר שני הדגלים הללו ר"ל בני גרשון ומררי הנושאים האהל מועד וכל כליו גם הדברים המקודשים שהיו במשא בני קהת כולם נסעו אחר שני הדגלים הללו קודם שני הדגלים האחרונים וזהו שכתב כאן בתוך המחנות ר"ל באמצע כל המחנות אלא שהלוים עצמם היו מחולקים והלכו מרוחקים זה מזה דהיינו גרשון ומררי נושאי האהל מועד הלכו עם שנים הדגלים הראשונים מיד ובני קהת נושאי הדברים המקודשים הלכו עם שנים הדגלים האחרונים והיה ריוח בין בני גרשון ומררי ובין בני קהת מרחק רב כדי שיוכלו בני גרשון ומררי נושאי אהל מועד להקימו טרם בא בני קהת כמו שפרש"י בפ' בהעלותך על והקימו את המשכן ופירוש הפסוקים במסע הדגלים כך הוא כשתקעו הכהנים בראשונה נסע דגל מחנה יהודה ובלי ספק שהו מלתקוע שנית שעה או שתים עד שהכינו עצמם דגל יהודה להלוך והלכו ואח"כ תקעו הלוים שנית הכינו עצמם דגל ראובן להלוך וב"כ וב"כ מיד אחר התקיעה הראשונה נכנס אהרן ובניו ופרקו את הפרוכת וכסו בה את הארון וגו' ואח"כ באו בני גרשון ומררי והיו פורקין את המשכן וטוענין בעגלות אבל עדיין לא הלכו עד שהלכו דגל מחנה ראובן ואז הלכו הם מיד אחריהם ונשארו הארון וכלי הקדש של משא בני קהת עומדים מכוסים נתונים על המוטות ואח"כ הוצרכו הכהנים לחזור ולתקוע כדי שילכו דגל מחנה אפרים והוצרכו להמתין עוד שעה או שתים עד שהיו דגל אפרים מכינים עצמם להליכה ומיד כשהלכו בני אפרים תקעו הכהנים עוד פעם אחת כדי שילכו דגל מחנה דן המאסף וגו' ומיד אחר אותה התקיעה הלכו בני קהת עם הדברים המקודשים עם דגל מחנה אפרים שבאו סמוך להם אחר שהכינו עצמם להליכה שהרי היו מרוחקים מהם כאורך מיל ועכשיו באו להם והלכו יחד נמצא שבין בני גרשון ומררי ובני קהת היה מרחק רב בהליכתן שהרי גרשון ומררי הלכו מיד עם הדגלים הראשונים ובני קהת המתינו ולא הלכו עד שתקעו הכהנים עוד שני פעמים כדי שילכו שני הדגלים האחרונים וזה שפרש"י בפרש' בהעלותך על והקימו את המשכן בני גרשון ובני מררי שהיו קודמים להם מסע שני דגלים ר"ל מרחק המסע שהיו הולכין כבר השני דגלים הראשונים ומה שפרש"י בדיבור של פ' והורד המשכן כיון שנוסע כו' וסיים דבריו ואח"כ ונסעו הקהתים הטועים נקדו ופסקו הדיבור כן אבל טעות הוא בידם כי סוף הדיבור הוא ואחר כך נסעו ור"ל ואח"כ נסעו

בני גרשון ובני מררי ומה שאמ' אח"כ הקהתים נושאי המקדש דיבור בפני עצמו הוא וקאי על הפסוק השני המתחיל ונסעו הקהתים נושאי המקדש כו' עוד טועים בדברי רש"י שפירש בפ' במדבר על פסוק ואת מיתריו לכל עבודתו מיתריו של משכן ולא של חצר והם מבינים שדעת רש"י במה שאמר ולא של חצר ר"ל מיתריו של האהל והמשכן היו במשמר בני גרשון אבל המיתרים של קלעי החצר לא היו במשמרתם וטועים הם בדברי ר' אלי' מזרחי שכתב כי מיתרי החצר במשמרת בני מררי ומביני' אותו ג"כ שר"ל מיתרי קלעי החצר ומקשין אח"כ ואומרים דברי רש"י סותרים זה את זה שבפרשת נשא כתב על פסוק ויתידותם ומיתריהם של עמודים שהרי יתידות ומיתרי הקלעים במשא בני גרשון היו כו' אבל טועים הם בדברי רש"י שמה שאמר בפ' במדבר ולא של חצר אינו ר"ל דמיתרי' של קלעי חצר לא היו במשמרת בני גרשון דודאי היו מיתרי של קלעי החצר במשמרת בני גרשון כמו שפירש בפרשת נשא ומה שאמר כאן ולא של חצר הכי פירושו כינוי של מיתריו שאמר הכתוב במשא בני גרשון שהוא לשון יחיד לא קאי אלא על מיתרי המשכן לבדו או על מיתרי האהל לבדו כלומר על כל אחד מהם אבל לא קאי על מיתרי הקלעים ג"כ לבדם דא"כ ואת מיתריהם מבעי ליה לשון רבים דהא קלעי לשון רבים הוא וכמו שאמר בפ' נשא על עמודי החצר ומיתריהם דקאי ומיתריהם על עמודי שהוא לשון רבים ואח"כ אמר רש"י אבל לא קאי כינוי היחיד על מלת החצר שיכול ג"כ לומר עליו ומיתריו כמו שכתב הרא"ם א"כ היינו צריכים לפרש מיתריו של עמודי החצר שהם עיקר החצר וזה לא יכול להיות שהרי מיתרים של העמודים היו במשא בני מררי ועל זה כתב הרא"ם ופי' כי מיתרי החצר משמר' בני מררי הם כו' ור"ל מיתרי עמודי החצר דוק נ"ל:

פסוק כ

רש"י ועליו מטה מנשה כתרגומו ודסמיכין עלוהי ע"כ הא דלא פירש רש"י זה לעיל גבי והחונים עליו מטה ישששכר וגו' וכן השאר עליו הכתובים למעלה שכולן פירושן כתרגומו סמיכין עלוהי נ"ל משום דעליו דכתיב גבי והחונים עליו פשיטא דפירושו סמיכין עלוהי דליכא לפרש שחונה למעלה ממנו כגון על גבי הר שהרי במדבר היו שהיא כולה שוה אבל כאן דכתיב סתם ועליו ולא כתיב והחונים סד"א ועליו פירושו ועליו למעלה ממנו כלומר דנשיא מטה מנשה יש לו מעלה וחשיבות על מטה אפרים ונשיא שלו והא דחשיב ליה קודם ממנו משום ברכתו דכתיב וישם את אפרים לפני מנשה לכך הוצרך לפרש ועליו כתרגומו ודסמיכין עלוהי וכ"ת אימא ה"נ שהוא לשון חשיבות א"א לומר כן דהא כתיב אחריו ומטה בנימן ונשיא וגו' ועל כרחך פירושו ועליו

מטה בנימן דקאי ומטה בנימן על ועליו דכתיב גבי מנשה כאלו כתיב ועליו מטה מנשה ועליו מטה בנימן וגו' והתם ליכא לפרשו לשון מעלה דא"כ למה לא חשבו מקודם לכך פירש דפירושו ודסמיכין עלוהי:

פרק ג

פסוק לט

רש"י אשר פקד משה ואהרן נקוד על אהרן לומר שלא היה במנין הלוים ע"כ כחב הרא"ם לכאור' משמע דהאי שלא היה במנין הלוים דקאמר פירושו שלא היה אהרן מתעסק במנין הלוים אלא משה לבדו דקרא דאשר פקד משה ואהרן במונין קמיירי ולא בנמנין וננקד אהרן ללמד שאעפ"י שכתב אשר פקד משה ואהרן דמשמע ששניהם נתעסקו במנין לא היה רק משה לבדו אלא שדרך הכתוב הוא שמפני שהיו שניהם יחד עסוקין במנין שאר כל השבטים דכתיב כל יוצא צבא בישראל תפקדו אותם אתה ואהרן כתב גם במנין הלוים כך ע"כ ולא ידעתי מאי קאמר שמפני שהיו שניהם יחד עסוקין במנין שאר השבטים כתבו ג"כ כאן כן וא"כ ק' למה לא כתב ג"כ אשר פקד משה ואהרן וכל נשיאי ישראל שהרי גם הם היו בכלל המונין שאר השבטים עוד כתב הרא"ם וז"ל ובקצת נוסחאות של רש"י בפרשה הזאת כתיב נקוד על אהרן שלא היה נמנה עם הלוים וא"כ לא אדע היאך דרשו מהנקודה שעל אהרן שלא נמנה עמהן והא קרא דאשר פקד משה ואהרן במונין קמיירי קאי במונין וקא ממעט נמנין והלא דרך כל המדרשות שדרשו על הנקודת אינו אלא למעט מה שמורה עליו הכתוב לומר שאינן כפי הוראתן ממש עכ"ל גם בכאן נ"ל דליכא הוכחה כלל דלעולם אימא לך דגרס שלא היה אהרן נמנה עמהן אמיתי היא וגם הלשון שכתוב בגרס' ספרי' שלנו שלא היה אהרן במנין הלוים ג"כ ה"פ שלא היה אהרן במנין השנים ועשרים אלף של הלוים דהיינו מן הנמנין ומה שהקשה קאי במונין וקא ממעט נמנין כו' אינו קושיא כלל דהכי פירושו דקרא כל פקודי הלוים שהם הנמנין אשר פקד משה ואהרן ומשמע שהם היו ג"כ מן הנמנין תוך הכ"ב אלף שהרי הם ג"כ היו מבני לוי ונופל עליהם לומר שהם בכלל פקודי הלוים היו כך וכך לכך נקוד על אהרן לומר שהוא לא היה בתוך מנין הכ"ב אלף אע"ג שמשה היה בתוכם שהוא היו ג"כ מן הנמנין אהרן אעפ"י שגם הוא היה מבני לוי לא היה בתוך מספר הכ"ב אלף הנמנין מפני שהוא היה תחל' יחוס של הכהני' לכך נקד עליו לומר דלשון דכל פקודי הלוים שפרושו הנמנין לא קאי עליו ואין כאן קושיא קאי במונין וממעט נמנין דאדרבה קאי בנמנין והנקודה מורה למעט עליו שאינו כפי הוראתו ממש דקאי על פקודי נ"ל:

פסוק נ

רש"י מאת בכור וגו' אמר כיצד אעשה בכור שאומר לו תן חמשת שקלי' יאמר לי אני מפדויי הלוים כו' עד אמר להם באו וטלו פתקיכם לפי הגורל ע"כ מקשין העול' שהרי גם על גורל זה של הפתקין יש לפקפק שכל אחד יאמר אני אטול ראשון מן הקלפי שאז יש לו כ"ב אלף פתקין בן לוי שהם רובא ורובא דרובא כנגד רע"ג פתקין של חמשא שקלים וקרוב לודאי שיזדמן לידו פתק של בן לוי וכן השני וכן השלישי וכן כול' עד שיתמעטו הפתקין של בן לוי ונ"ל דכדי ליישב זאת הקושיא סיים רש"י דבריו ואמר באו וטלו פתקיכם לפי הגורל ור"ל שבתחלה היו מטילין גורל ביניהם מי יטול תחלה פתקו מן הקלפי ואפשר לי לומר שאותו הגורל היה כמו שהיו עושין הפייסות במקדש שכן שנינו ריש פ"ב דיומא הממונה אומר להן הצביעו פי' רש"י הוציאו אצבעותיכם כל אחד יראה אצבעו כדמפרש לקמן ב"פ מקיפין ועומדין בעגולה ובא הממונה ונוטל מצנפת מעל ראש של אחד מהם וממנו הפייס מתחיל למנות ומוציא כל אחד ואחד אצבעו למנין ומונין האצבעות והממונה אומר כל שהמנין כלה בו הוא זוכה ומוציא מפיו מנין מאה או ששים או הרבה יותר משהיו שם הכהנים ומתחיל למנות מזה שנטל מראשו המצנפת וסובב והולך ומונה וחוזר חלילה עד סוף המנין עכ"ל רש"י שם ונ"ל דה"נ היו עושין כן היו כותבין כל הכ"ב אלפים ורג"ע לוים על נייר אחד זה אחר זה במספר א'ב'ג'ד' וכן כולם בלא ידיעת הממונה שלא ידע מי הם הראשונים או האחרונים ויבא לידי חשד ואח"כ חזרו ונתערבו ובאו כולם בעגולה סביב הממונה והממונה נוטל מראש אחד מהם המצנפת והזכיר הממונה סך מאה או ששים או יותר מכ"ב אלף ורג"ע והיו מתחילין למנות מזה שנטל מראשו המצנפת ואותו שכלה בו המנין היה מתחיל ונוטל בראשונה פתקו מן הקלפי ואח"כ נוטלי' השאר כמו שהיו כתובין זה אחר זה כסדרן בנייר שהיו כתובין בו כולם וזהו שסיים רש"י דבריו באו וטלו פתקיכם לפי הגורל ור"ל לפי הפייס שעשו כמו שאמרתי ואין להקשות למה לי הפתקים יעשו הכל על פי הפייס ואותו שכלה בו המנין יתן חמשת שקלים וכן יעשו רג"ע פעמים כמו שהיו העודפים דאין זה קושיא חדא דהפייס הזה אינו ברור כ"כ לסמוך עליו רג"ע פעמים זה אחר זה מפני שיכולין לבא בו לידי רמאות כדתנן שם בסיפא ואין מוציאין אגודל במקדש ופי' רש"י מפני הרמאין כשיקרב המנין לכלות ויביט למי יכלה יוציא זה העומד לפניו שתי אצבעות כדי שימנה כשני בני אדם וימהר המנין לכלות בו והממונה לא יבין לפי שאדם יכול להרחיק אגודל מן האצבע הרבה ונראין כאצבעים שני בני אדם עכ"ל ואם כן הכי נמי אם היו עושין כן רע"ג פעמי' היו יכולין לבא לידי רמאות ובלבול בפייס מה שאין

לחוש כן בגורל על ידי פתקין ועוד הפייס רע"ג פעמים על ידי האצבעות יש בו טורח גדול יותר מבגורל על ידי פתקין שהוא דבר נקל מאד נ"ל ומה שהיו עושין הפייס על ידי אצבעות ולא במספר גלגלותם ממש משום שלא ישלוט בהם עין הרע מה שאין שייך באצבעות נ"ל:

פרק ד

פסוק ב

רש"י נשא את ראש בני קהת מנה מהם את הראוים לעבודה כו' פי' קשה לרש"י שהרי כבר מנה אותם למעלה ולמה יצוה למנותם שנית ומתרץ כאן צוה שימנה מהם את הראוים לעבודה ומה שדקדק כאן הרא"ם בסדר המניינים אינו מן הצורך לפי זה עיין שם:

פסוק י

רש"י אל מכסה עור תחש כמין מרצוף פי' מדכתיב אל מכסה עור תחש פירושו שיש לו תוך והוא כמין מרצוף אבל שאר כיסוי עור תחש הנאמרים בפרשה לא היו אלא כמין מפה פרושה עליהם:

סליק פרשת במדבר.

פרק ה

פסוק יב

רש"י ומהו המעל ושכב איש אותה ע"כ וכתב הרא"ם כאלו אמר ומעלה בו מעל ששכב איש אותה ואין זה לומר ששכב איש אותה לפי האמת אלא שנעלם מעיני אישה שאם כן יחוייב מזה שאם לא היה האמת ששכב איש אותה אלא שבעל חשד אותה לא ינהוג בה כל האמור בפרשה פי' וזה אינו אמת שהרי משקין אותה עכ"פ אחר שקנא בה בעלה ואין ידוע אם שכב איש אותה אם לא כמו שסיים הפרשה ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא ונקתה ונזרעה זרע שעל ידי ההשקאה נודע אם שכב איש אותה אם לא ואדרבה אם נודע אפי' לב"ד ולא לבעלה קודם ההשקאה ששכב איש אותה אין משקין אותה והרא"ם קיצר בלשונו כאן ואח"כ כתב וסדר המקראות כן הוא איש איש כי תשטה אשתו ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו ונסתרה כשיעור טומאה בין מעלה בו מעל ששכב איש אותה שכבת זרע ונעלם מעיני אישה בין לא שכב איש אותה שכבת זרע והיא לא נטמאה והביא האיש את אשתו וגו' עכ"ל ואיני יודע מי הכריחו לסרס המקרא כדי להסביר פשט הענין ואין אנו צריכין לזה אלא רק כשנוסיף שי"ן במקום וי"ו ומעלה בו מעל ובמקום וי"ו דונסתרה יבא הכל על פשוטו בלא סירוס לשון המקרא וה"פ איש איש כי תשטה אשתו פי' תֵט מדרכי הצניעות ותחשד בעיניו ומהו החשד שמעלה בו

מעל ומהו חשד המעילה שמעלה בו ששכב איש אותה שכבת זרע ונעלם מעיני אישה שנסתרה והיא נטמאה ועד אין בה והיא לא נתפשה כל זה היא נחשדת בעיניו ועבר עליו רוח קנאה שהתרה בה קודם שנסתרה ויאמר הכתוב בין שקנא בה והאמת הוא שנטמאה אבל לא נודע לשום אדם בין שעבר עליו רוח קנאה שקנאה בה קודם סתירה אבל האמת הוא שהיא לא נטמאה והביא האיש את אשתו וגו' ואע"פ שהרבה דינים יוצאים מלשון החשד אשר ודאי לא עליהם כיון הבעל כתב הכתוב החשד בלשון זה שאם היה האמת שנטמאה הוה דינא כך וכך כגון מה שדרשו מונעלם מעיני וגו' ומועד אין בה נ"ל:

פסוק יג

רש"י ה"ג ברש"י איש אותה שכבת זרע שכיבתה פוסלת אותה ואין שכיבת אחרת פוסל אותה כשתי אחיות ולא גרסינן כמעשה שתי אחיות שהיו דומות זו לזו וה"פ שכיבת עצמה כשהיא עצמה זינתה במזיד פסולה היא לבעלה דטומאה כתיב בה ואין שכיבת אחרת פוסלת אותה מבעלה כגון שתי אחיות וזינתה אחותה עם בעלה לא אמרינן שזנות אחותה עם בעלה תפסל בעלה עליה גם כן דנימא ק"ו הוא דמה כשהיא עברה על איזור הבא עליה מחמת שנתקדשה לבעלה שהוא איסו' אשת איש שיש בו קולא שהרי יכול להתירה אפי' בחייו על ידי גט אפ"ה נאסרה לבעלה כשעבר בעלה על איסור שנאסר לו מחמת שקידש אותה כגון שבא על אחותה וה"ה שאר עריות הבאים לו מחמתה כגון אמה ובתה שהם אסורים עליו איסור עולם שאפי' גירשה אינן ניתרת לו שגם אחותה אינה ניתרת לו כל ימי חייה אפי' נתגרשה היא אינו דין שיאסר הוא עליה על זה אמר ת"ל אותה שכיבתה פוסלת אותה ואין שכיבת אחרת פוסלת אותה מבעלה והכי איתא פרק האשה רבה אבל מעשה דשתי אחיות שהיו דומות זו לזו הוא ענין אחר:

בא"ד רש"י ועד אין בה הא אם יש בה אפי' עד אחד שאמר נטמאת לא היתה שותה ע"כ כתב הרג"א וז"ל אף על גב דק"ל דבכל מקום שנאמ' עד פירושו שנים עד שיפרט הכתוב לומר אחד כדילפינן מלא יקום עד אחד באיש וגו' כאן הוא כאלו כתב אצלו אחד דאי איירי בשנים פי' ולמידק הא יש כאן שנים אינה שותה פשיטא שאם שני עדים יש כאן שאינה שותה פי' שהרי משביעין אותה כשמשקין אותה אם זינתה וכיון שיש שני עדים שזינתה היאך משביעין אותה הרי ודאי זינתה ואם בא לומר שנים אין כאן אבל אחד יש כאן ואפ"ה שותה זה פשיטא דבלאו קרא בודאי עד אחד לאו כלום הוא לכך הוי כאלו כתב בפי' ועד אחד אין בה עכ"ל ולא דק דהיאך קאמר פשיטא דבלאו קרא בודאי עד אחד לאו כלום הוא חדא דהא האמת הוא כך שעד אחד בכאן הוא אוסרה על

בעלה דלא דמי לשאר עד אחד כיון שהיה כאן קינוי וסתירה והיאך קאמר הוא פשיטא דעד אחד בכאן לאו כלום הוא ועוד הא ק"ל דעד אחד בדיני ממונות קם לשבועה דלא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת הוא דלא קם אבל קם הוא לשבוע' וא"כ ה"נ נימא לעולם אימא לך שבא לומר שנים אין כאן אבל אחד יש כאן וכיון שיש כאן עד אחד משקין אותה ומשביעין אותה נגד העד אם זינתה אם לא אבל אם אין כאן אפי' עד אחד אין משקין אותה ואין משביעין אותה כלל כמו שהוא הדין מן התורה גבי דיני ממונות אלא מחוורתה כמו שפי' הרא"ם ושיעור חיבור הכתוב לפי פשוטו כן הוא איש איש כי תשטה אשתו וגו' שיכנס בה רוח שטות שתזנה ומעלה מעל באישה ואין שייך לומר שטות ומעילה בבעל אלא כשזינתה במזיד אלא שנעלם הדבר מעיני אישה והעלמה ר"ל שאין כאן עדים אבל ידוע הוא שכבר קודם לכן עבר עליו רוח קנאה וקנא וגו' וגם ידוע שנסתרה ואין ידיעה ברורה אלא על פי שנים עדים והביא האיש את אשתו וגו' והשקה אותה ולפי שרצה הכתוב לומר דכל דיני השקאה אינם אלא כשאין עדים כלל על הטומאה אבל כשיש כאן עד אחד על הטומאה אחר קינוי וסתירה בעדים נאסרה על בעלה על פי העד האחד כתב באמצע הענין ועד אין בה והיא לא נתפשה דהאי ולא נתפשה מיותר הוא דהא ודאי דמיירי במזידה ולא בנתפשה דהא כבר כתב תשטה ומעלה בו מעל וגו' אלא על כרחך לומר דחידוש אתא לאשמועינן לעשות בלא השקאה ולומר ועד אין בה ר"ל עדים שנים אין בה בטומאה דסתם עד בתורה שנים הוא ומשמע הא יש בה עד אחד אין לה דין השקאה האמור בפרשה דהא לא נתפשה כלומר דהא מזידה היא והואיל וכבר קנא לה בשנים ונסתרה בשנים ויש כאן עד אחד בטומאה הרי רגלים הרבה יש לדבר ואין ראוי להשביעה ולהשקותה אלא לסמוך על העד לאוסר' על בעלה וכל זה משתמע מיתורא דוהיא לא נתפשה וזו היא כוונת הרא"ם אלא שקצר:

בא"ד רש"י ועד אין בה בטומאה אבל יש עדים לסתירה ע"כ פי' ועד אין בה שנים בטומאה אלא עד אחד אבל יש שני עדים לסתירה כלומר לטומאה סגי באחד לאוסרה על בעלה והוא שיש שני עדים לסתירה והקשה הרא"ם והא לא אתי לא כר' אליעזר ולא כר' יהושע דאי כר' יהושע האי מיעוטא דבה למעט קינוי וסתירה הוא ולא סתירה לבדה ואי כר' אליעזר למעט קינוי לחודיה הוא ולא למעט סתירה עכ"ל ונ"ל דאינה קושיא דרש"י הולך לפי שיטתו בכל מקום שהוא מפרש פשטיה דקרא ופשטיה דקרא הכא משמע דועד אין בה קאי אוהיא נטמאה דסמיך ליה ולא אונסתרה דקודם לו אעפ"י שהוזכר בפסוק זה אבל קינוי שלא הוזכר בפסוק זה כלל פשיטא דועד אין בה ממעטו לא היה רש"י צריך לזוכרו ופירושו דקרא הכי הוא ועד אין בה שנים בטומאה אבל יש

בה עד אחד בטומאה ואוסרה על בעלה ודוקא בטומאה סגי בעד אחד הואיל והיו בה קינוי וסתירה אבל הקינוי והסתירה צריכין ב' עדים ואז הם מועילים לעד אחד שתיאסר על בעלה וס"ל לרש"י כר' יהושע ולא הוצרך להזכיר קינוי דכ"ש הוא דאפי' מה שהוזכר בפסוק זה אלא שהוא רחוק ממנו ממועט כ"ש מה שלא הוזכר בפסוק זה:

פסוק טו

רש"י כי מנחת קנאות הוא הקמח הזה קמח לשון זכר ע"כ וה"ה דטעם זה קאי ג"כ על לא יצוק עליו ולא יתן עליו דמלת עליו שהוא לשון זכר קאי ג"כ אקמח אלא שרש"י פירשו על כולם יחד:

פסוק יח

רש"י לפני ה' בשער נקנור כו' מה שפרש"י ופרע ראש האשה קודם לפני ה' והוא מוקדם בפסוק משום דקודם ופרע וגו' יש לפרש לפני ה' יותר מבפנים אבל אחר שפי' ופרע ראש האשה שהוא כדי לבזותה ואין בזיון אלא במקום שרבים מצוים שם לכך אמר ודאי הוא שער נקנור שהוא דרך כל הנכנסים:

פסוק יט

רש"י והשביע אותה וגו' ומה היא השבועה אם לא שכב הנקי הא אם שכב חנקי כו' ופרש"י בגמרא מדכתיב הנקי בלא יו"ד דרשינן ביה נמי חנקי מלשון חנק וקאי אואת כי שטית דבתריה כלומר הקרי קאי למעלה על אם לא שכב וגו' הנקי והכתיב קאי למטה חנקי ואת כי שטית וגו' וכתב הרג"א וז"ל ותימא לי דלא מצאנו בקרא יו"ד בהאי גוונא דהא הנקי לשון נפעל הוא ואין דרך לבא יו"ד בלשון נפעל עכ"ל ואני אומר שאין כאן תימא דודאי אין דרך לבא יו"ד בבנין זה אבל אין דרך ג"כ לבא דג"ש בנו"ן השרשית שאחר הה"א כגון בתהילים הנשא שופט הארץ שהוא מזה הבנין ואין דג"ש בנו"ן וכן הנשא בעברות צוררי ג"כ אין דג"ש בנו"ן וכיון שאין דג"ש בנו"ן קורין הה"א במשיכה כאלו כתיב אחריה יו"ד המשך וצריכין לקרות הנו"ן בקמץ אבל הנקי דהכא יש דג"ש בנו"ן שאחר הה"א וכיון שיש דג"ש בנו"ן שאחר הה"א הדג"ש מורה שאין מושכין את הה"א בקריאה כאלו כתב אחריה יו"ד רק קורין אותה בתכיפה לנו"ן כאלו היתה הנו"ן נקודה בשו"א והוא מורה לדרוש ממנה גם כן חנקי כי ה"ח וה"ה מתחלפין וא"כ הקרי הוא הנקי בקמ"ץ והכתיב שנדגש הוא חנקי בשו"א זהו כוונת רש"י בגמרא שאמר הנקי בלא יו"ד ר"ל שהדג"ש מורה שלא יקראו במשך כאלו כתיב בה יו"ד נ"ל:

פרק ו

פסוק יא

רש"י מאשר חטא שציער עצמו מן היין ע"כ מקשין וא"כ כי לא טמא נזרו נמי היה לו להביא כפרה ונ"ל דאינה קושיא דדוקא כי טמא נזרו שמת עליו מת פתאום דנראה כאלו מן השמים טמאוהו והוי דינו שהימים הראשונים יפלו וכאלו לא היה כאן שום נזירות של מצוה והוא ציער עצמו מן היין חנם בלא מצוה שהרי מן השמים הראוהו שלא קבלו נזירותו ומה שנדר להיות נזיר למצוה לא קבלוהו וזה הוי כעבד שמוזג כוס לרבו ושופך לו הכוס על פניו כי לא נתקבל לו שירותו אז גם מה שציער עצמו מן היין חנם נחשב לו לחטא למפרע וצריך כפרה וכ"ש המטמא עצמו בפשיעה שלא נזהר שצריך כפרה אבל הנודר להיות נזיר וגמר כל נזירתו כדינו בלי שום פגיעות טומאה בנתים אז נראה שקבלו נזירתו מן השמים לשם מצוה ומה שציער עצמו מן היין לשם שמים היה וקבלוהו זה אינו צריך כפרה על שציער עצמו מן היין דאדרבה מצוה יחשב זהו דעת רש"י לפי פשוטו של מקרא אע"ג דבגמרא לא משמע הכי כבר ידעת דרכו של רש"י לרדוף אחר הפשט:

סליק פרשת נשא. בעזרת אל רם ונשא.

פרק ח

פסוק ב

רש"י על שם שהלהב עולה כתב בהדלקתן לשון עלייה כו' מה שמקשין על שינוי פי' של רש"י במלה זו שבפרש' תצוה פי' על להעלות נר תמיד מדליק עד שתהא השלהבת עולה מאליה ובפרשת אמור כתיב ג"כ להעלות נר תמיד ושם לא פירש כלום וכאן פירש על שם שהלהב עולה כו' וזה הי' לו לפרש ג"כ לעיל גבי להעלות שהבאתי ונ"ל שאין זה קושיא דלעיל בפרשת תצוה דקאי להעלות על ויקחו אליך שמן זית זך וגו' כלומר שעיקר הפרשה לא נאמר אלא משום מצות לקיחת השמן כדי להדליק בו המנורה לפיכך קשה לרש"י למה כתב להעלות ולא כתב להדליק שהוא תכלית הלקיחה שאין לומר משום שהלהב עולה מאליה שזה פשיטא כיון שהשמן הוא זך בלי שמרים בלי ספק שתיכף שיאחז בו האור הלהב עולה מאליה ולמאי הלכתא כתב להעלות יותר נכון היה לכתוב להדליק שזהו עיקר המצוה שם שבלי ספק ממילא עולה ועל זה כתב רש"י מדליק כו' לומר שבא הכתוב ללמדינו שאעפ"י שהשמן זך לא יאמר הכהן אדליק בחטיפה ובחפזון והלהב ממילא תעלה אלא צריך הכהן לשהות בהדלקה עד שתהא השלהבת עולה וכיון שכן בפרשת אמור דכתיב ג"כ שם ויקחו אליך שמן זית זך להעלות נר תמיד לא פי' כלום

דסמיך על מה שפי' בפרשת תצוה דהכל אחד הוא אבל כאן שעיקר המצוה הוא על איכות ההדלקה הוא כשתדליק את המנורה תדליקם אל מול פני המנורה וגו' ולא הוזכר בכאן שמן זית זך וגו' ק' לרש"י דכאן ודאי היה יותר נכון לכתוב בהדליקך את הנרות וגו' לכך כתב רש"י על שם שהלהב עולה כו' כלומר כיון שהדלקה זו היא בשמן זית זך וגו' כמו שידעת כבר ובלי ספק שהלהב עולה לכך כתב במקום בהדלקתך בהעלתך על שם שפשיטא היא שהלהב עולה מאליה כו' ואף על פי שידליק הכהן בחטיפה ובחפזון וכ"ש שכבר ידעת שצותה התורה בהדלקה זו שצריך הכהן להדליק עד שתהא השלהבת עולה מאליה מדכתיב להעלות נר תמיד למעלה ושפיר כתב בהעלותך ואח"כ כתב ועוד דרשו רז"ל כו' ר"ל כיון דמ"מ יותר היה נכון לכתוב בהדלקתך דלצריך הכהן להדליק כו' אין צריך כאן שכבר כתב למעלה לכך אמר ועוד דרשו בו רבותינו ז"ל כו' ותרתי ש"מ כו':

בא"**ד** יאירו שבעת הנרות ששה שעל ששת הקנים כו' קשה לרש"י למה כתב שבעת למה לא אמר שבעה הנרות ומתרץ דשבעה הוי פירושו כל השבעה אבל שבעת אין פירושו כל השבעה אלא מקצת השבעה כמו שבעת ימים תאכלו מצות שאין אוכלין כל שבעה ימים בלי הפסק וכן הרבה על זה קאמר רש"י ששה שעל ששת הקנים כו' כלומר ה"נ שבעת אין פירושו כל השבעה נירות אלא ששה כו' וקרא אותה שבעת ר"ל הנירות המשובעים כלומר מן כללם שהם שבעה יאירו ששה מהם כו' ואע"ג דגבי שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם דרשינן ימים שלימים ואפי' שעה או רגע אחת בתוך השבעה ימים לא ימצא כדאיתא בלבוש החור בהלכות פסח סי' תל"א כשתדקדק בה היטב תמצא שאין כאן קושיא כלל דהכל ענין ודרש ופירוש אחד הוא דגבי העשה דשבעת ימים תאכלו מצות וגו' פירושו בתוך כלל השבעת ימים האלה בכל עת ובכל רגע שתרעב ותרצה לאכול תאכל מצות ולא חמץ וא"כ ה"נ גבי הלאו דשבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ג"כ ה"ק בתוך כלל השבעת הימים הללו בכל עת ובכל רגע אם הייתָ רוצה לחפש בביתך ולמצא דבר מה ראה שלא תמצא שאור בביתך אלא תבער אותו מקודם לכן וא"כ אין כאן רגע אחד בתוך השבעה ימים הללו שיהא לך רשות להיות לך שאור בביתך שהרי באותו רגע אם היית רוצה לחפש היית מוצא אותו וכן הפירש בלא יראה לך שאור וגו' וזה נ"ל ברור:

פרק י

פסוק ד

רש"י ואם באחת יתקעו ואף הן יעידתן אל אהל כו' כתב הרב ג"א וז"ל כלומר מצד התקיעה בשתי חצוצרת למקר' העדה ובאחת לנשיאים הוא סימן אבל מצד חילוף המקומות שהם נקראים לשם אין כאן סימן שהרי בשתיהם היה יעידתן אל אוהל מועד ובגזירה שוה בא כו' וא"ת א"כ לא צריך ג"ש דודאי אל אהל מועד היה יעידתן דאל"כ רק אל מקום אחר א"כ יהיה סימן במקום שהם נקראים שם ולמה צריך בחצוצרת סימן למקרא העדה ולנשיאים באחת עכ"ל ואמינא כי ניים ושכיב כתב זה דלעולם אימא לך אי לאו ג"ש ה"א שכבר קודם החצוצרת היה מנהגם כשנתועדו כל העדה ע"י קריאה אל משה היו מתועדים אליו במקום מיוחד שהיה מחזיק כל העדה בבקעה אחת או שדה וכהאי גוונא וכשהיו מתועדים אליו הנשיאים היו מתועדים אליו לבית אחד או לאהל משה וכה"ג וא"כ אי לאו ג"ש של חצוצרת להיכן יתועדו אע"ג שהיה סימן בחצוצרת ובכהנים זו באחת וזו בשתים גם כשהיו מתועדין ע"י חצוצרת ובשתים היו כל העדה ג"כ מתועדין למקום שהיה מיוחד להם כבר להתאסף שם וכן הנשיאים כשהיו מתועדין באחת התאספו ג"כ למקום שהיה מיוחד להם כבר והכהנים כשתקעו עמדו במקום אחד בין למקרא העדה בין למקרא הנשיאים לכך צריך גזירה שוה שיתועדו כולם לאהל מועד וגם הכהנים לעולם עומדים במקומן אלא שזו באחת וזו בשתים:

פסוק כה

רש"י מאסף לכל המחנות אתי' כמ"ד כתיבה היו מהלכין כו' פירש הא דאצטריך הירושלמי לתלות הטעם דמאסף לכל המחנות משום דהיו מרובה באוכלוסין ע"כ אתי כמ"ד כתיבה היו מהלכין דק' לו כיון שהיו מהלכין כתיבה כמו שהיתה חנייתן ודגל מחנה דן חנה צפונה היאך היה מאסף לכל המחנות שהרי עדיין היה דגל מחנה אפרים מאחוריו שהיה במערב ומתרץ לפי שהיה מרובה באוכלסין היה אוכלוסיו מתפשטין לאחור למרחוק עד שנתפשטו גם אחורי מחנה אפרים וע"י כך נעשה מאסף לכל המחנות אבל למאן דאמר כקורה היו מהלכין ונסע דגל מחנה בני דן באחרונה לא אצטריך לטעמא דהיה מרובה באוכלוסין דאפילו לא היה מרובה באוכלוסין ממילא היה מאסף לכל המחנות דהא נסע באחרונה:

פרק יא

פסוק ח

רש"י וטחנו ברחים לא ירד ברחים ולא בקדירה כו' יש מתמיהן מנ"ל לרש"י לומר כן דלמא טחינ' ממש ודיכה ממש ובישול ממש ואני אומר שאין כאן תמיה כלל דס"ל

לרש"י דע"כ האי קרא דשטו העם ולקטו וגו' כולו אין כאן מקומו דמה עניינו לכאן אי להודיע לנו ענין לקיטת המן ותיקונו לאכילה כפשוטו אתא לעיל בפר' בשלח בפרשת המן היה לו לכותבו דשם הוא עיקר מקומו מאי בעי הכא אלא ע"כ מפני שגינו ישראל את המן בא הכתוב לשבח המן לספר עילויו ושבחיו כמו שהתחיל לומר והמן כזרע גד וגו' וכתב שטו העם ולקטו לומר שלקטוהו בלא עמל כתב ג"כ וטחנו ברחים וגומר לשבח לומר שלא היו צריכין לטוחנו ברחי' ולא לדוך במדוכה ולא לבשל בפרור אלא משתנה היה כו' ועוד דטחנו ברחים וגו' דומיא דשטו וגו' ר"ל מה הלקיטה היתה בלא עמל וטורח כ"כ שלא כדרך לקיטה כך הטחינה והדיכה היו כן שלא כדרך טחינה ודיכה אלא משתנה היה טעמו לנטחני' כו':

פסוק כו

רש"י וישארו וגו' וברר מכל שבט ושבט ששה והיו ע"ב אמר להן טלו פתקיכם כו' גם בכאן יש לפקפק מי יטול ראשון כמו לעיל בפרשת במדבר גבי הבכורים ומיושב גם כן ממשנת הפייסות דריש פרק ב' דיומא על פרשת במדבר:

סליק פרשת בהעלותך את הנרות בעזרת יוצר המאורות.

פרק יג

פסוק ב

רש"י למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים כו' אע"ג שכן היו מעשים סמוכים זה לזה ק' לרש"י אי למסמך המעשים קאתי למה לא סמך ג"כ מעשה קרח להם שהרי מעשה קרח היה קודם מרגלים שהיה בחצרות כמו שפירש רש"י בתחלת פרש' דברים ומרגלים היו בפארן ואפי' את"ל דמעשה קרח קודם מעשה מרים הוה מ"מ יותר היה ראוי למסמכיה למעשה מרים או קודם לה או אחריה כיון ששניהם היו במקום אחד מלמסמך לה מרגלים שהיו בשני מקומות ומה שחלקן ודאי מחמת דרשה חלקן לפיכך גבי מרגלים דרשו סמכן למרים שהיה להם לקחת מוסר ממנה וגבי קרח דרשו שסמכו לפרשת ציצית לרמוז למחלוקתו של קרח שלקח מאתים טליתות שכולן תכלת כו':

פסוק כג

רש"י משמע שנאמר במוט איני יודע שהיא בשנים כו' מקשין למה שינה רש"י בכאן דרכו שמתחיל לומר ממשמע שנאמר כו' ולא אמרו על שום פסוק היה לו להביא הפסוק וישאהו במוט בשנים ועליו היה לו להקשות ממשמע שנאמר כו' כדרכו בכל מקום ונ"ל דכוונת רש"י בכאן אינו לפרש הפסוק דוישאהו במוט וגומר אלא רוצה לתרץ קושיא שמקשין על מה שפי' זמורה שוכת גפן ואשכול של ענבים תלוי' בה מקשין העולם למה כרתו הזמורה להביא עמהם למדבר להראות לישראל למה נצרכו לה שהרי לא היתה

כוונתם ליקח אלא פירות להוציא דבה לומר כשם שפריה משונה כו' ולא היה להם להביא אלא האשכול ומתרץ ממשמע שנאמר כו' רצה לומר ש"מ שהיה האשכול כבד כ"כ שהיו שמנה צריכין לשאת אותה לכך היו כורתין ג"כ הזמורה שהיו צריכין לה כדי להיות לבית יד לאשכול לשאת בה האשכול שאם היו כורתין האשכול לבדה בלא זמורה כדי להראותה לישראל ולהוציא דבתם לומר כשם שפריה משונה כו' לא היו יכולין לשאת האשכול לבדה מפני כובדה אם לא היו מניחין אותה תוך תיבה או תוך כלי אחר והיו הענבים מתרסקין ונשברים והיין היה זב מהם והיה נרא' קטן ולא היו יכולין להחזיק דבתן לכך כרתו הזמורה עמה והזמור' היא עץ חזק שיוכל לסבול אותה והיא תלויה והיו מניחין הזמורה בין שני המוטות שהיו מונחין זו על זה והאשכול תלוי בה למטה ונשאוהו כך והביאוה שלימה בכמותה והראוה לישראל והוציאו דבתם:

פסוק לא

רש"י כי חזק הוא ממנו כביכול כלפי מעלה אמרו ע"כ נ"ל מה שאמר רש"י שאמרו כלפי מעלה דייק ליה מדכתיב ממנו בדגש בנו"ן שפירושו כאלו אמר ממן הוא שכן הוא שמוש הנו"ן בדגש לקרותו כן שאלו הי' בלא דגש היה קל והוי כאלו כתיב מעמנו נ"ל ועוד אפשר לומר דדבריהם הם כמו תשובה לדברי כלב וכיון שאמר כלב עלה נעלה שפירושו אפי' בשמים והוא אומר לנו עשו סולמות כו' וכוונתו משמע שאמר כן מפני שאותו שבשמים ית' יהיה בעזרנו וע"ז השיבו לא נוכל לעלות כי חזק הוא ממנו וכוונתם חזק הוא מאותו שבשמים וכביכול לא יוכל לעזור אותנו:

פרק יד

פסוק כא

רש"י חי אני לשון שבועה כשם שאני חי וכבודי ימלא את כל הארץ כך אקיים להם כי כל האנשים הרואים וגו' אם יבאו את הארץ הרי זה מקרא מסורס חי אני כי כל האנשים כו' נראה לי דטעו' נפל כאן בנוסחי רש"י אחד משני טעיות או דגרסינן בראשונה חי אני לשון שבועה כשם שאני חי כך אקיים להם כי כל האנשים הרואים וגו' או דגרסינן בדיבור זה דחי אני הנוסח כמו שהוא ואח"כ גרסינן דבר אחר אם יראו את הארץ הרי זה מקרא מסורס כו' דאל"כ ק' הא דברי רש"י סותרין זה את זה בתחלה הכניס וכבודי ימלא את כל הארץ בכלל השבועה כלומר כשם שאני חי וכשם שכבודי ימלא את כל הארץ כך אקיים כו' ואח"כ פירש וכבודי ימלא את כל הארץ שלא יתחלל שמי במגפה כו' כלומר וכאלו כתיב ואולם חי אני כי כל האנשים וגו' עד וכל מנאצי לא יראוה ואח"כ אמר ואעפ"כ וימלא כבודי את כל הארץ ולא יתחלל כבודי במגפה כו' וא"כ לא יהיה

וימלא כבודי את כל הארץ בכלל השבועה לכך נ"ל דגבי מה שאמר רש"י באם יראו את הארץ הרי זה מקרא מסורס הוא חסר דבר אחר דהא פירוש אחר הוא דבראשונה פירוש וימלא כבודי וגו' הוא בינוני ויכנס בכלל השבועה כשם שאני חי כשם שכבודי וכו' ואח"כ אמר דוימלא כבודי וגו' הוא הודעה לעתיד ואינו בכלל שבועה רק שאמר כשם שלא יתחלל כבודי וגו' כך אקיים להם כו' א"נ בתחלה בדיבור חי אני לא גרסינן וכבודי ימלא את כל הארץ רק כשם שאני חי כך אקיים כו' נ"ל:

פסוק כג

רש"י אם יראו לא יראו ע"כ פי' הוצרך רש"י לומר כן משום דלשון אם יראו משמע שנשבע אם יראו את הארץ יעשה כך וכך וזה משמע דאפשר שיראוה אלא שנשבע אם יראוה יעשה להם עונש אחד וזה אינו כתוב בפרשה מה יעשה להם אם יראוה לכך פי' שהשבועה היתה כך חי אני וגו' אם יראוה כלומר כשם שאני חי כך לא יראו וגו':

פרק טו

פסוק ג

רש"י לפלא נדר או בנדבה או שתעשו האשה בשביל חובת מועדיכם כו' מה שפי' רש"י לפלא נדר וגו' אחר שפי' לריח ניחוח והוא מוקדם בפסוק נ"ל משום דקודם דפירוש ריח ניחוח יש לפרש לפלא נדר או בנדבה כאלו אמר לפלא נדר או לפלא בנדבה או לפלא במועדיכם וגו' וה"א דלא מיירי הפסוק אלא בקרבנות נדרים ונדבות שמביאים במועדים לא בקרבנות חובה של המועדי' אבל אחר שפי' לריח ניחוח נחת רוח לפני ר"ל נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני וקאי על במועדיכם שהרי אמר במועדיכם לעשות ריח ניחוח ולא שייך לומר שאמרתי ונעשה רצוני אלא בקרבנות חובה שצוה לעשות במועדים ועושין רצונו וא"כ לא מיירי במועדיכם אלא בקרבנות חובה ועכשיו ע"כ מה שאמר הכתוב לפלא נדר או נדבה לא קאי על מועדיכ' רק מלתא באפי נפשיה הוא וה"ק קרא ועשיתם אשה לה' עולה או זבח הן לפלא נדר הן לפלא נדבה הן בקרבנות המועדים שהם חובה והם נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני בכולן אני אומר והקריב המקריב וגו' מנחה סולת וגו':

פסוק כב

רש"י אשר דבר ה' אל משה אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו אחת דבר אלקים שתים זו שמענו ע"כ נ"ל דה"פ דס"ל לרש"י פשוטו דקרא שאמר וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה ר"ל לא תעשו המצוה האחת אשר שמעתם אתם בעצמיכם מפי הקב"ה והיא שקולה כנגד כל שאר התרי"א מצות אשר דבר ה' אל משה כלומר שדברם אל משה לבדו ואתם לא שמעתם אותה מפי הקב"ה וכשתעשו זה הרי הוא כאלו עברתם

ולא עשיתם את כל אשר צוה ה' אליכם ביד משה וגו' והם כל התרי"א מצות ומנלן דבמצוה אחת שהיא שקולה כו' קמיירי דלמא הכוונה הוא על כל המצות ממש מדכתיב מיד אחריו ואם מעיני העדה נעשתה וגו' לשון יחיד מצוה אחת משמע ובתחלה כתב את כל המצות משמע מצות רבות וסתרי אהדדי אלא ע"כ הכוונה לומר במצוה אחת שהיא שקולה כנגד כל המצות האלה אשר דבר ה' אל משה והם תרי"א מצות חוץ מאנכי ולא יהיה לך וגו' ולכך על פסוק אשר דבר ה' אל משה פי' אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום כלומר לא מפי משה שמענום כמו שדרשו חז"ל מפסוק אחת דבר אלקים שתים זו שמענו ואם כן אשר דבר ה' אל משה דמשמע אל משה לבדו דבר הם שאר התרי"א מצות שהשתים ששמענו שקולות כנגד כולן וקראן מצוה אחת מפני דשתיהן בע"ז קמיירי ונחשבים כמצוה אחת:

סליק פרשת שלח לך אנשים בעזרת אלקים קדושים.

פרק טז

פסוק א

רש"י פרשה זו יפה נדרשת במדרש כו' נ"ל דה"פ קשה לרש"י ויקח קרח ולא כתיב את מי לקח או מה לקח דליכא למימר שלקח את דתן ואבירם דהא כתיב ודתן ואבירם בוי"ו והיה לו לומר את דתן ואבירם ומתרץ על כרחך אין המקרא הזה אומר אלא דרשני ועל זה אמר רש"י דיפה דרשוהו במדרש ר' תנחומא בדרש שהוא קרוב לפשוטו ואומר אח"כ ומהו הדרש ויקח קרח לקח את עצמו זהו הדרש שהוא קרוב לפשוטו כלומר כל ישראל לא העלו על לבם כלל לבקש לחלוק על משה ועל אהרן וגו' וקרח חלק עצמו בדעתו מכל ישראל לחלוק על משה ועל אהרן וס"ל לרש"י דלפי המדרש שאמר לקח את עצמו והיכן כתיב שלקח את עצמו ע"כ הכוונה לומר לקח את מעלת עצמו וכאילו כתיב ויקח קרח את בן יצהר בן קהת וגו' וזהו לקח את עצמו שהרי הוא קרח הוא בן יצהר ולכך התחיל רש"י לומר פרשה זו יפה נדרשת כו' כלומר אע"פ שהוא דרש הוא דרש יפה קרוב לפשוטו ליישב בו לשון ויקח את מי לקח ור"ל שלקח לעצמו מעלת עצמו שהוא בן יצהר בן קהת וגו' וגם לקח עמו בדברים את דתן ואבירם שכיניו וגו' ויקומו לפני משה וגו' ויהיה לשון ויקח כמשמעו שהוא הפועל ולא הפעול כמו שפרשוהו הרא"ם ושאר מפרשי רש"י אלא קרח הוא הפועל ובן יצהר הוא הפעול ומה שתרגום אונקלוס ואתפליג פירש העניין ולא המלה שהרי מ"מ גם קרח הוא הפעול והרי הוא הפועל ולא הפעול כמו שאמר המדרש שלקח את עצמו כו' וכ"ת ומה הוא מעלתו שלקח לעצמו מצד שהוא בן יצהר נ"ל דמעלתו הוא מה שפרש"י אח"כ בסמוך שאמר קרח מי ראוי ליטול

את השנייה לא אני שאני בן יצהר כו' ואין להקשות לפי זה היה לו לרש"י לומר מיד ומה ראה קרח לחלוק עם משה כו' כדי לסומכו לפירושו של בן יצהר דעכשיו עדיין לא ידעינן מי היה העיקר במחלוקות זה דשמא דתן ואבירם הם היו להם גם כן מחלוקת אחר עם משה והם היו עיקרי המחלוקת ושתפו עמם את קרח ופיתוהו וצרפוהו עמהם לכך לא כתב רש"י ומה ראה קרח כו' עד אחר שאמר שלא מצינו מחלוקת לדתן ואבירם עם משה והם לא יצאו למחלוקת זה רק מרשעתם שהיו שכנים לקרח ואוי לרשע אוי לשכנו וקרח הוא העיקר במחלוקת זה אז מתרץ מיד ואומר ומה ראה קרח לחלוק עם משה כו' וזה נ"ל דעת רש"י ברור ונכון והד"א שמפרש ויקח שלקח את הראשי סנהדראות מפרש ג"כ ויקח קרח את מי לקח ומתרץ את ראשי סנהדראות הכתובים בפסוק של אחריו שהם החמשים ומאתי' נשיאי עדה וגו' ואעפ"י שלא הוזכרו גבי הלקיחה ונכתבו בוי"ו דואנשים ולא כתיב את ומפרש כן משום שק' לו מ"ש שחלק הכתוב החמשים ומאתים נשיאי עדה וגו' מקרח ודתן ואבירם ואון וגו' שכתב ויקח קרח וגו' ודתן ואבירם וגו' ויקומו לפני משה ואנשים מבני וגו' והיה לו לכתוב ויקח קרח וגו' ודתן ואבירם ואון בן פלת וגו' ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים וגו' ויקומו לפני משה ויקהלו וגו' ולמה כתב ויקומו לפני משה קודם ואנשים מבני ישראל וגו' שהרי לפי משמעות הענין ע"כ אותם האנשים ג"כ קמו לפני משה אלא ע"כ ה"פ דקרא ויקח קרח וגו' ודתן ואבירם וגו' ויקומו לפני משה וגם אותם האנשים שלקח קרח ומשך אותם בדבריו והם האנשים וגו' קמו ג"כ לפני משה ויקהלו על משה וגו' לחלוק עמו והרי הוא כאלו הוזכרו גבי הלקיחה ולא הוצרך לפרש גבי ויקח את מי לקח כי סמך הכתוב על פי מה שחלק אותן מדתן ואבירם וגו':

פסוק ה

רש"י והקריב אותם אליו בתנחומא פי' שלא תאמר בקר ויודע ה' את אשר לו לעבודת לויה ואת הקדוש לכהונה ואותו הקדוש שיודיע והקריב אליו כלומר אותו הקדוש הוא יקריב אליו קרבנות שיהיה כהן ואם היינו מפרשים כן היינו צריכין לפרש ואת אשר יבחר בו יקריב אליו ג"כ יקריב אליו קרבנות והיה הענין כפל לכך מפרש ואומר שאין פירושו כן אלא והקריב אליו קאי על ויודע ה' את אשר לו לעבודת לויה והקריב הש"י אותם אליו להיותם קרובים אליו במשכן לעבודתו ואת אשר יבחר בו יקריב הוא ית' גם כן אליו להיות קרוב לו במקדש ומוכן תמיד לעבודתו בקרבנות ועל זה אמר והתרגום מוכיח כן כו' שתרגם על והקריב אליו ויקרב לקדמוהי כלומר שיהיו תמיד לפניו בעבודת

המשכן והמקדש ועל יקריב אליו תרגם יקרב לשימושיה שרצה לומר שימוש ממש בהקרבת הקרבנות:

פסוק יא

רש"י אתה וכל עדתך הנועדים אתך על ה' כי בשליחותו כו' פי' דקשה לרש"י הלשון שהתחיל הכתוב ואמר לכן אתה וכל עדתך הנועדים על ה' משמע שיסיים לומר גיזום שיקרה להם כך וכך והיאך פסק דיבורו ואמר ואהרן מה הוא וגו' לכך כתב רש"י ואמר שפירושו הוא הנועדים אתך והיעידה הזאת היא על ה' וכאלו כתיב אתה וכל עדתך הנועדים אתך נועדים על ה' כי מלת הנועדים מושך עצמו ואחר עמו:

פסוק יד

רש"י העיני האנשים וגו' אפי' אתה שולח לנקר את עינינו כו' פי' קשה לרש"י ה"א התימה דהעיני משמע שהשיבו בלשון תימה וכי לנקר עינינו אתה שולח אחרינו והרי זה אינו שהרי לא שלח אחריהם אלא סתם לקרא להם גם אין פירושו שהשיבו לו אם עיני האנשים ההם תנקר לא נעלה ואם לא תנקר עינינו נעלה מטעם זה ג"כ שהרי לא שלח אחריהם לנקר עיניהם אלא סתם קריאה לכך ע"כ אפי' אם אתה היתה שולח אחרינו או עוד היום תשלח אחרינו לנקר עינינו אם לא נעלה אפ"ה לא נעלה:

פרק יז

פסוק יג

רש"י ויעמד וגו' ד"א למה בקטורת לפי שהיו ישראל מליזים כו' מה שפי' רש"י הד"א אחר ויעמוד בין המתים ובין החיים ולא פי' אותו מיד אחר רז זה מסר לו מ"ה כו' נ"ל מפני דלפי פ' הראשון נוכל לומר שהוצרך אהרן לאחוז המלאך ולהעמידו מפני שהמלאך לא האמין לאהרן שבשליחות הש"י שלחו משה כי חשב המלאך ודאי משום שקבל משה זה ממני הוא מעצמו שלח את אהרן לעצרו ולא מפי הגבורה ולא האמין המלאך לאהרן עד ששב עמו אל פתח אהל מועד לשאול אם היה בהסכמת הש"י ואז המגפה נעצרה אבל ב"כ וב"כ כל מי שפגע בו המלאך בשובו אל פתח אהל מועד המית בדרך אבל לפי הד"א לא מסר המלאך רז זה למשה אלא שכביכול הקב"ה בעצמו אמר הטעם שתראו שעוצר המגפה וטעם זה בלי ספק אמר אהרן למלאך המות שהקב"ה אמר כן אז מיד שאמר לו אהרן זה מפי הקב"ה האמין לו ועצר המגפה ויהיה פירש והמגפה נעצרה שכבר נעצרה קודם ששב אהרן אל פתח אהל מועד רק מיד שבא אל המלאך ואמר לו בשם הקב"ה שיעצור:

פסוק כה

רש"י למשמרת לאות לזכרון שבחרתי באהרן הכהן ולא ילינו עוד על הכהונה ע"כ מה שפירשו אחר ותכל תלונותם והוא מוקדם בפסוק מפני דקודם ותכל תלונותם אפשר לפרש למשמרת לאות רצה לומר לזכרון על שני תלונות האחד למטה לוי בכללו שהם נבחרים לעבודת הש"י מכל השבטים והשני לאהרן שהוא הנבחר בתוך השבט לבדו לכהן ולא אחד מהם אבל אחר שכתב הכתוב ותכל תלונתם שפירושו תלונה אחת הוצרך לפרש מה היא התלונה האחת ואמר למשמרת לאות רצה לומר לזכרון שבחרתי באהרן הכהן ולא ילונו עוד על הכהונה ואין להקשות ומנ"ל זה לרש"י דשמא התלונה האחת היא למטה לוי בכללו שהם הנבחרים מכל השבטים דנ"ל דס"ל לרש"י מדכתיב והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ולא כתיב והנה פרח מטה לוי משמע שעיקר בחינת המטות לא באה אלא על בחינת כהונת אהרן שהוא הכהן ולא אחר ואופן הבחינה שהיא מורה דוקא על בחירת אהרן ולא על השבט בכללו אפשר לי לומר מיציאת הפרחים בין האותיות של שמו הכתוב על המטה ואלו לא היתה הבחינה רק על השבט בכללו לא היתה הפריחה לצאת מבין אותיות השם רק במקום אחר והיתה הבחינה על השבט בכללו ואולי סבירה ליה לרש"י שעל בחירת שבט לוי משאר השבטים לא הוצרך אות שהרי עדיין לא שמענו שבאו שאר השבטים לערער עליהם ואע"ג שאמר משה בקר ויודע ה' את אשר לו ופרש"י לעבורת לויה לא מצינו שחלק שום אדם על זה רק משה מעצמו אמר כן שמא יעלה אחד מהם שהוא משאר השבטים כגון דתן ואבירם טינא בלבו ויאמר לחלוק גם על עבודת הלויה הקדים משה לפייסו בדבריו אלה אבל מעולם לא מצינו ערעור משאר השבטים על הלויה כי הצדיקו הדין עליהם הואיל ומשה ואהרן שניהם הם משבטם ראוים הם להיות קרובים להם נראה לי:

סליק פרשת קרח.

פרק יט

פסוק ב

רש"י ויקחו אליך לעולם היא נקראת על שמך כו' כתב הרג"א וז"ל דאם לא כן אליך למה לי הוי ליה למכתב ויקחו להם פרה אדומה והא דכתיב בפרשת אתה תצוה ויקחו אליך שמן זית זך לא קשיא דהתם כך פירושו שיקחו הם זית זך לך והם אינם צריכים לעשות שום דבר רק שיקחו שמן זית ואתה תהיה גומר מצותו ליתן אותה לאהרן הכהן ולצוות לו שיערוך אותו אהרן אבל כאן דכתיב בתריה ונתתם אותם אל אלעזר הכהן אם כן היו ישראל מתעסקין בנתינה לאלעזר א"כ למה כתב ויקחו אליך והרי אלעזר שליח ישראל

היה כדכתיב ונתתם אותה לאלעזר הכהן ולמה כתב אליך עכ"ל משמע מדבריו שהוא מפרש דכינוי ונתתם אותה לאלעזר בלשון רבים קאי על ישראל ואינו נכון דא"כ ויתנו אותו לאלעזר מבעי ליה כמו שכתב ויקחו וגו' דהא לפי דבריו עכשיו בצווי לא דבר לנוכח עם ישראל אלא שהש"י אמר לו למשה שידבר אל בני ישראל שיקחו פרה אדומה וגו' ושיתנו אותו לאלעזר וגו' לכך נ"ל דכינוי הרבים דונתתם לא קאי על ישראל אלא על משה ועל אהרן שכללו עם משה בדיבור דאע"ג דודאי עם אהרן לא דבר שכבר מיעטו בי"ג מיעוטין כמו שהביא רש"י בתחלת פר' ויקרא י"ג דברות נאמרו למשה ולאהרן וכנגדן י"ג מיעוטין כו' מ מ הואיל וכלל הדיבור פה אהרן עם משה לכבודו אמר לשניה' ונתתם את הפרה לאלעזר וגו' כלומר שהם שניהם יחד ימסרו אותה לאלעזר וגו' ומעתה נתבאר ג"כ מה שהוצרך לפרש פה גבי ויקחו אליך פרה וגו' לעולם היא נקרא' על שמך וגבי ויקחו אליך שמן זית זך לא פי' כלום משום דכאן ק"ל לרש"י הואיל וכלל הפסוק כאן אהרן בדיבור וכללו ג"כ אח"כ בנתינת לאלעזר שכ' ונתתם אותו לאלעזר וגו' בלשון רבים הי"ל לומר ג"כ ויקחו אליכם פרה אדומה וגו' לכך פי' דכתיב אליך לאשמועינן דלעולם תהא נקראת על שמך כו' נ"ל פשוט:

פסוק ט

רש"י והניח מחוץ למחנה לשלשה חלקים מחלק אחד נתן בהר המשחה כו נ"ל דקשה לרש"י שהרי כל עיקר שריפת הפרה היה כדי לטהר את הטמאים באפרה וא"כ למה צוה להניח האפר חוץ למחנה היה לו להניח סמוך למשכן או למקדש במקום שיש רשות לרוב הטמאים לעמוד שם כדי שכשיבא להטהר וליכנס למשכן או למקדש תהא לו האפר מוכנת שם להזות עליו וליכנס מיד אחר ההזאה למקדש ולמה הניחה חוץ למחנה ומתרץ לשלשה חלקי' היה מחלק האפר כו' ואותו החלק שהיו צריכין ליטול ממנו להטהר היו מניחין חוץ לעזרה כדי שיהא מוכן ליטול ממנו בני העירות כשיבאו להטהר ולכנס לעזרה מיד כמו שאמרנו ואותו החלק שהיה מונח חוץ למחנה היה משומר לקדש הימנה הפרות האחרות שישרפו ישראל מכאן ואילך וכיון שדין שריפת כל הפרות היתה מחוץ למחנה כמו שכתב בפירוש היו מניחין האפר שהיו צריכין להן ג"כ מחוץ למחנה שהוא בהר המשחה כדי שתהא מוכנת שם כשבאו לשרוף פרות אחרות מחוץ למחנה וחלק השלישי שהיו למשמרת הניחו בחיל וכ"ת בשלמא החלקים שבהר המשחה ושבחיל הם מוזכרים בפירוש בפסוק דוהניח מחוץ למחנה הוא החלק שבהר המשחה והיתה לעדת בני ישראל למשמרת הוא החלק שבחיל והחלק השלישית שהוא החלק שהיו צריכין ליטול ממנו בני העירו' כו' דלכאורה הוא הרוב והעיקר

שהיו צריכין לו היכן מוזכר בפסוק נ"ל דס"ל לרש"י דבמקום טהור שנאמר בפסוק זה הוא מיותר דפשיטא דאפר שהיתה משומר עיקרה לטהר בה כל הטמאים תהא מונחת במקום טהור ועוד א"א דמחוץ למחנה קאי היה לו לומר ג"כ גבי החלק שהיתה למשמרת שתהא במקום טהור והיה לו לכתוב והיתה לעדת בני ישראל למשמרת במקום טהור למי נדה וגו' אלא ע"כ האי במקום טהור מלתא באנפי נפשיה הוא וכאלו כתיב והניח מחוץ למחנה ובמקום טהור כלומר והניח גם כן במקום טהור והיתה לעדת בני ישראל למשמרת והרי כאן שלשה חלקים מחוץ למחנה היא אותה שבהר המשחה ובמקום טהור הוא המקום שסמוך לעזרה שהוא החלק שהיה מתחלק למשמרת וקראו מקום טהור סתם משום שהוא קרוב לעזרה וסתמו מקום טהור הוא ולא משום שהוא ציווי שיניחוה במקום טהור דפשיטא הוא שצריך להניחו במקום טהור אלא קראו המקום סתם מקום טהור מפני שהוא סמוך לעזרה והיתה לעדת בני ישראל למשמרת הוא החלק שבחיל זה נ"ל כוונת רש"י ודוק:

פסוק יט

רש"י וחטאו ביום השביעי הוא גמר טהרתו ע"כ פשוטו נ"ל שק' לרש"י האי וחטאו ביום השביעי למה לי דלמאי אתא דהא ע"כ וחטאו רצה לומר בהזאה והרי כבר כתוב והזה הטהור וגו' ביו' השלישי וביו' השביעי ומתרץ שבא ללמד שיום השביעי יהי' גמר טהרתו כלו' שהתחל' הטהרה תהי' ביום השלישי וגמר הטהר' תהי' ביום השביעי שלא תאמר שפי' והזה הטהור על הטמא ביום השלישי וביו' השביעי הכוונה לו' ביו' השלישי או ביום השביעי ואם לא הזה עליו ביום השלישי יזה עליו ביום השביעי ואז וכבס בגדיו ורחץ במים וטהר לכך א"הכ וחטאו ביום השביעי שיגמר טהרתו ביום השביעי כלומר אבל לעולם צריכה להיות התחלת ההזאה ביום השלישי ואם לא התחיל ביום השלישי להזות הזאת יום השביעי לבדה אינה מועלת נ"ל:

פרק כ

פסוק יב

רש"י להקדישני שאלו דברתם אל הסלע והוציא הייתי מקודש לעיני העדה כו' וכתב הרא"ם וז"ל מהכא משמע שחטאו של משה היה מפני שהוציא המים מן הסלע ע"י הכאה ולא ע"י דיבור ואלו בפרשת מתאוננים גבי הצאן ובקר ישחט להם כתב רבי עקיבא אומר שש מאות אלף רגלי ואתה אמרת בשר אתן להם וכו' מי מספיק להם ואיזו קשה זו או שמעו נא המורים וכו' וכן כתב כאן גבי יען לא האמנתם בי והלא הצאן ובקר קשה מזו כו' משמע שחטאו של משה היה בדיבור שמעו נא המורים המן הסלע הזה וגו' גבי

צאן ובקר ישחט וגו' וכן נראה בהדיא ממה שאמרו ואיזו קשה זו או שמעו נא המורים המן הסלע הזה וגומר דמשמע שמפני שאמר להם המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים ולא היתה לו אמנה בשם שיסמוך עליו שיוציא להם מים מכל סלע שירצו שאז היה השם מתקדש לעיני כל העדה כמו שלא היתה לו אמנה בשם שיביא להם בשר שיספיק להם חטא ולא בעבור שלא דברו אל הסלע כמו שכתב כאן אבל אין זה כ"כ ק' שהרי מדברי הרמב"ן ז"ל למדנו שאילו ואילו דברי אגדה הן ורש"י ז"ל מדרכו שפירוש פעם ע"פ האגדה אחת ופעם ע"פ האגדה האחרת אפי' כשהן אגדות חלוקות כ"ש אילו האגדות שאפשר שבשניהם יחד היה חטאו של משה ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי עכ"ל הרא"ם אבל דבריו אלה עדיין צריכין הרחבת ביאור דהיאך קאמר שהאגדות האילו אינם חלוקות ואפשר שבשניהם יחד היה חטאו של משה והיאך אפשר שבשניהם יחד היה חטאו והלא לפי מדרש רבי עקיבא משמע שחטאו של משה היה מפני שאמר להם המן הסלע הזה שלא נצטוינו עליו נוציא לכם מים ולא היתה לו אמנה בשם שיסמוך עליו שיוציא להם מים מכל סלע שירצו שאז היה השם מתקדש כו' הרי דס"ל למדרש הזה שאפילו היה מדבר לסלע אחר היה מוציא מים ולפי המדרש שהביא רש"י והם דברו לסלע אחר ולא הוציא מים והרי סופו מוכיח על תחילתו שלא חטא משה במה שלא דבר לסלע אחר שהרי דבר ולא הוציא והרי שני המדרשים הללו ג"כ מדרשים חלוקים הם אבל נ"ל לומר כי דייקינן בה שפיר אין כאן קושיא כלל דכבר ידעת בלי ספק שדברים נסיים כאלו תלויים בכוונת הנביא במחשבתו וגם בדיבורו שיוציא מפיו שיהיו פיו ולבו שוין לפיכך אומר אני שגם המדרש שהביא רש"י ס"ל שאם היה סומך ובוטח על הש"י שיוציא להם מים מכל סלע שירצו כדי שיתקדש בהם שמו ית' היה כל סלע שדברו לו מוציא מים אפי' סלע אחר שלא נצטוו עליו והיה מתקדש שמו ית' אבל עכשיו שלא דברו לסלע אחר אלא על ידי שחשבו שהיה הוא הסלע שנצטוו עליו הרי זה כאלו לא דברו לאותו הסלע האחר כיון שלא היה מחשבתם עליו ולכך לא השגיח בדיבורם ולא הוציא מים וגם הסלע שנצטוו עליו לא הוציא בדיבור זה שהרי לפי האמת לא דברו עמו בפועל אלא במחשבה שהיו חשובים שזהו הסלע שנצטוו עליו ואין להקשות שכיון דכ"ע מודה שחטאו של משה היה במה שלא היתה לו אמנה בשם שיסמוך עליו שיוציא להם מים מכל סלע שירצו אפילו באחר שלא נצטוו עליו והיה מתקדש שמו יתברך א"כ אח"כ כשדבר אל סלע הן שיהיה אותו סלע הנצטוה עליו הן שיהיה סלע אחר היה לו לש"י לבקעו שיתן מים כדי שיהא יתברך מקודש על ידו וכל שכן שאם היה הדיבור לסלע אחר והיה מוציא מים שהיה שמו מקודש בזה דנ"ל שאין

זה קושיא דאדרבה כיון שדבר לסלע אחר אם הי' מוציא מים אפשר שהי' יוצא מזה קלקול גדול ותקלה גדול על ידו שהיה מביא ח"ו לכפירת כל נביאות משה וזה כיון שכבר החליט משה דבריו ואמר בלשון תימה המן הסלע הזה שלא נצטווינו עליו נוציא לכם מים דמשמע מדבריו אלה שזה הוא בחק הנמנע שיוציא מים ע"י דיבור מסלע אחר כיון שלא נצטוו עליו ואם אח"כ כשדבר אל סלע אחר והיה מוציא מים היה פוקרים ואומרים אין ממש בנבואת משה שהרי לא ידע שאפשר להוציא מים מסלע אחר שלא נצטוו עליו ומתוך כך היו כופרים בכל תורת משה ולכך לא רצה הש"י להוציא מים אח"כ כשדברו לסלע אחר:

פסוק טו

רש"י ולאבותינו מכאן שהאבות מצטערים בקבר כשפורענות בא על ישראל ע"כ פי' אבל אין לפר' שהמצרים הריעו גם לנו גם לאבותינו ע"י עינוים שעינו אותם דסבירה ליה לרש"י שהאבות שהוזכרו כאן בוירעו לנו ולאבותינו הם האבות שהוזכרו למעלה בוירדו אבותינו מצרימה והאבות שירדו למצרים שעליהם אמר וירדו אבותינו מצרימה מהם יעקב ובניו וכבר למדנו מפסוקים למעלה שכל זמן שהיה אחד מן השבטים לא התחיל שיעבוד ועינוי ואם כן מה זה שאמר כאן וירעו לנו מצרים ולאבותינו אלא על כרחך פירושו שהאבות מצטערים בקבר כו' זהו ההרעה שהריעו לאבותינו:

סליק פרשת חקת התורה. ברוך לאל נורא.

פרק כב

פסוק ב

רש"י וירא בלק וגו' אמר אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם כו' קשה לרש"י על וירא בלק שהיה לו לומר ויהי כראות בלק את כל וגו' ויגר וגו' שכן דרך הפסוק כמו שאמר ויהי כראות לבן וגו' וכמו שכתבתי ג"כ גבי וישמע יתרו ע"ש אלא כיון שכתב וירא בלק משמע שהוא לבדו ראה וגו' לכך ק' לו וכי הוא לבדו ראה את כל אשר עשה ישראל לאמורי מה ראה הוא יותר משאר הרואים ומתרץ אמר אלו שני מלכים כו' ר"ל ראה בלבו יותר משאר הרואים כלומר שאר הרואים לא נתנו על לבם ולא חששו למה שהוא חשש כי הוא אמר אלו שני מלכים כו' לפיכך ויגר וגו' ויהיה פי' של וירא לשון התבוננות כמו וירא וירץ לקראתם דאברהם:

רש"י לפיכך ויגר מואב לשון מורא כו' הרא"ם כתב וז"ל ותימה אם מלת ויגר דבקה אדלעיל מיניה מאי כי רב הוא דכתיב בתרי דמשמע שמפני ריבוים הוא שפחד ולא מפני מה שנעשה לשני המלכי' עכ"ל והניחו בתימה ואני שמעתי פירושו שאין כאן קושיא כי

פי' כי רב הוא כי דבר גדול הוא כמו רב לכם בני לוי כלומר דבר גדול הוא זה שהרגו שני מלכים גבורים כאלה וחוזר הכל על ויגר מואב להגדיל ענין המורא לומר שדבר גדול הוא זה מה שעשו ישראל לאמורי:

פסוק ז

רש"י ד"א קסם זה נטלו בידם זקני מדין כו' מה שתלה הקסם בזקני מדין שמעתי לפי שהם היו יודעין ומכירין את משה ואת מעשיו והיו יודעין שאמר לפרעה התפאר עלי וגו' אמרו אם היה ממש בבלעם היה הולך ג"כ עמהם בפעם ראשון והיה אמר להם התפארו עלי ואל תדאגו וכיון שלא הלך מיד ואמר כך אמרו א"כ אין בו ממש כמו במשה והיאך יכול לנצחו:

פסוק כח

רש"י זה שלש רגלים סימני אבות הראהו לו ע"כ ומה שראה לו הסימנים על זה האופן בתחלה בדרך ואח"כ במשעול הכרמים ואח"כ במקום צר ודאי כוונה היתה לו והוא זה כי פעם הראשון עמד במקום רחב הראה לו בזה שמצד זכות אברהם עצמו ודאי היה יכול לשטן לו אבל מ"מ יש לך עוד דרך רחב מן הצד לקללם מצד הזוהמ' שיצא ממנו ישמעאל אשר מצד זה נאמר לאברהם לך אתן את הארץ הזאת והניח רחבת ידים לשאר אומות לתת להם כל שאר הארצות ואח"כ עמד במשעול הכרמים והיה לו ג"כ קצת דרך לנטות מן הצד אבל בדוחק מאד כי היה גדר מזה והנוטה מן הצד לוחץ רגליו בקיר והוא סימן כנגד זכות יצחק שהיו לו זכיות הרבה זכות אביו וזכות עצמו אשר מצד זה היתה הבטחתו יותר גדולה מהבטחת אברהם שנאמר לו את כל הארצות האל אתן לזרעך ולא היה לו מקום לקלל כ"א בנטיה בדוחק מן הצד והוא מצד שהיה לו ג"כ בן רשע הוא עשו אבי אדום ולכך עמד במשעול הכרמים כלומר יש לך מקום לקלל בדוחק מאד אבל בפעם השלישי עמד במקום צר אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל הוא סימן לזכותו של יעקב שהיה משולש בזכיות האבות וגם מטתו היתה שלימה מבלי שום פגם ומצד זה נאמר לו ופרצת ימה ונגבה וצפונה וקדמה נחלה בלא מצרים לכך עמד במקום צר כלומר אין דרך לקלל כי אין מקללין את האדם בביתו והרי כל הארצות הם של ישראל ואין לך מקום לקלל:

בא"ד רש"י החוגגת שלש רגלים ע"כ דאל"כ שלשה פעמים מבעי ליה ואין לתמוה מאי שנא שרמז לו מצוה זו יותר מכל המצות דזו היא מדה כנגד מדה דכאן ויחר אף ה' כי הולך הוא שהליכה זו היתה רע בעיני הש"י והליכת ישראל בעלייתם לרגלים היה טוב וחביבה בעיני הש"י:

פסוק לג

רש"י ואותה החייתי ועתה מפני שדברה והוכיחתך ולא יכולת לעמוד וכו' הרגתיה פי' דקש' לרש"י ואותה החייתי למה לי כי לא היה לו תוכח' לבלעם שאמר לו אלמלא נטתה האתון לפני לא העכבה בלבד קראתך אלא גם ההריגה שהייתי הורג אותך מה היה צריך לומר לו ואותה החייתי פשיטה שהחיה אותה אפי' לא נטתה דהיא מה חטאת כיון שבלעם רכב עליה היתה אנוסה ללכת אלא ודאי ה"ק לו דע וראה הטובה שקרה לך על ידי נטייתה שאם לא נטתה ממני הרגתי אותך שהייתה הולך אתה לנגד החרב ממש ואותה החייתי אבל עכשיו משום שנטתה ונשמטת ונצלת מן החרב הרגתי אותה ואותך החייתי וע"כ לא משום שנטתה והצילה אדוניה הרגה שזה היה משפט מעוקל ח"ו אלא משום כבודך הרגתיה משום שדברה והוכיחתך כו':

פסוק לו

עיר מואב אל מטרפולין שלו כו' הפך רש"י פירוש עיר מואב לפרשו אחר האמנם לא אוכל כבדיך כדי לסמוך פי' עיר מואב ופי' קרית חוצות להדדי מפני שהם מענין אחד שיאמר לו בלק לבלעם ראה ורחם על אלה:

פרק כד

פסוק יד

רש"י הולך לעמי מעתה הריני כשאר עמי שנסתלק הקב"ה מעליו ע"כ ומה שהגיד נביאות אחר זה בפרשה זו ידע הכל בנבואה ששרתה עליו מקודם לכן:

בא"ד רש"י נ"ל דה"ג אשר יעשה העם הזה לעמך מקרא קצר הוא זה איעצך להכשילם ואומר לך מה שהם עתידין להרע למואב באחרית הימים ומחץ פאתי מיאב ויקטול וכו' התרגום מפרש קוצר העברי ע"כ והכי פירושו דק' לרש"י על מאמר הכתוב אשר יעשה העם הזה לעמך היאך נופל זה לומר על לכה איעצך מה שייך לומר שיתן לו עצה לבלק מה שיעשו העם הזה שהוא ישראל לעמו אין זה עצה אלא הגדת עתידות והיה לו לומר לכה אגיד לך את אשר יעשה העם הזה וגו' ומתרץ ומקרא קצר הוא זה כו' ואומר לך מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים מה הוא הרע שירע למואב הוא מה שכתב אחריו ומחץ פאתי מואב שפירושו כתרגומו ויקטול רברבי מואב כו' ומה שאמר רש"י אח"כ התרגום מפרש קוצר העברי הוא קאי על התרגום של פסוק זה דלכה איעצך וגו' שתרגם עליו התרגום איתא אמלכינך מה דתיעבד ואחוי לך מה דיעביד עמא לעמך כו' הרי שתרגם התרגום מה שחסר בין לכה איעצך ובין אשר יעשה העם הזה וגו' והוא מה דתיעבד ואחוי לך מה דיעבד כו':

פסוק יז
רש"י וקרקר לשון קורה גר'.
סליק פרשת בלק.

פרק כה

פסוק יא
רש"י בקנאו את קנאתי בנקמו את נקמתי בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף כו' נ"ל שאין בנקמו את נקמתי פי' של בקנאו את קנאתי אלא בנקמו את נקמתי שאמר רש"י הוא תוספות על מה שנאמר בפסוק וקאי על והשיב את חמתי והכי פירוש של הכתוב לפי דעת רש"י פנחס וגו' השיב את חמתי ובמה השיב את חמתי בנקמו את הנקמה שהיה לו לנקום לא בקצף שקצף כי הצדיק הקוצף על מעשה הרשע אינו משיב חמת השם ית' ע"י הקצף שקוצף כי הרבה צדיקים קוצפים על מעשה הרשעים אם אינם מקדשים את השי"ת ועושים מעשה לבטל את מעשה הרשעים אין הש"י שב מחמתו שיש לו על הדור אבל פנחס השיב חמת הש"י במעשה שעשה בעוד חמתו בערה בו בתוך קצפו שקצף את הקצף שהיה לו לקצוף ועשה את הנקמה שהיה לו לנקום ומה שאמר רש"י אח"כ בקצפו את הקצף שהיה לי לקצוף הוא פירושו של בקנאו את קנאתי כמו שמפרש ואזיל מיד כל לשון קנאה הוא המתחרה לנקום נקמת דבר והקוצף הוא המתחרה לנקום כו' בלא מעשה אבל פנחס עשה מעשה בעוד חמתו בערה בו לכן אמור וגו':

פרק כו

פסוק טז
רש"י לאזני אומר אני שהוא משפחת אצבון כו' מקשין והא לעיל פי' רש"י וכן אצבון לגד כו' פי' שבטלה וכאן פי' שאזני הוא משפחתו והרא"ם תירץ מה שתירץ ונ"ל שאינה קושי' כלל דרש"י לטעמיה שפי' בסמוך כל המשפחות נקראות על שם יורדי מצרים כו' ואומר אחר כך וז"ל אומר אני שהיו לבלע בנים הרבה ומשנים הללו ארד ונעמן יצא מכל אחד משפחה רבה עכ"ל ונ"ל דה"נ סבירה ליה לרש"י גבי אזני שכיון שכל המשפחות נקראו על שם יורדי מצרים וכאן בבני גד מונה משפחת אזני שלא הוזכר ביורדי מצרים ואצבון שהיה מיורדי מצרים לא הוזכר כאן יאמר רש"י דודאי אזני הוא מבניו של אצבון כמו שהיה ארד ונעמן מבניו של בלע ומנאן למשפחות מפני שיצא מכל אחד משפחה רבה כן היה הענין באצבון שהיו לו בנים הרבה ומאזני יצא משפחה רבה לכך היה אזני נמנה למשפחה בפני עצמה ושאר הבנים היו תולדותם נקראים על שם אצבון ותולדות כל אותם הבנים בטלו כשרדפו אחריהם בני לוי והרגו שבע משפחות כמו שפרש"י

למעלה ומשפחת אזני בן אצבון נשארה והיא שמנה כאן שאפי' אם היו כל משפחות אצבון עדיין קיימים והיה מונה משפחת אצבון היה מונה משפחות אזני בפני עצמו כמו שמנה משפחת ארד ונעמן ואם כן משפחת אזני היא משפחת אצבון ומה שסיים רש"י דבריו ואיני יודע למה לא נקראת משפחתו על שמו ה"פ כיון שתולדות שאר בני אצבון בטלו היה לו לקרות כאן משפחת אזני על שם אצבון שהיה ראש המשפחה ומיורדי מצרים דבשלמא בעוד שהיו תולדות שאר בניו קיימין ומאזני יצאה משפחה רבה אתי שפיר שהיה קורא תולדות שאר בניו על שמו ומשפחת אזני בפני עצמו כמו שעשה בבני בלע עם ארד ונעמן אבל אחר שנתבטלו תולדות שאר בניו קשה לרש"י שהיה לו לחזור ולקרות משפחת אזני על שם אצבון שהוא ראש המשפחה ומיורדי מצרים ואל תשיבני ממשפחת הקרחי שהוא מבני יצהר וקורא אותה משפחת הקרחי ולא משפחת היצהרי אע"פ שגם משפחות נפג וזכרי נתבטלו בתוך הד' משפחות שחסרו משבט לוי כמו שפרש"י לעיל ולא נשאר ליצהר רק משפחות קרח ואפ"ה קורא תולדות קרח משפחת הקרחי ואינו קורא אותה משפחת היצהרי דשאני התם שכבר הוזכר קרח בתורה שהוא מבני יצהר שנאמר ובני יצהר קרח ונפג וזכרי לכך אין קפידא שכתב משפחת הקרחי ולא יצהרי שהכל יודעים שקרח הוא בן יצהר ומשפחתו הוא משפחת יצהרי אבל אזני שלא הוזכר כבר בתורה שהוא מבני אצבון קשה לרש"י שהיה לו לקרות משפחת אזני על שם אצבון הואיל ולא נשארו לו שאר תולדו' ונשאר לו בתימה ואמר איני יודע למה לא נקראת משפחתו על שמו וזה דוחק לומר שבא להודיע לנו בזה שמשפחת שאר בני אצבון בטלה כשחזרו לאחוריהם שהרגום הלוים דמאי נ"מ בזה מאי דהוה הוה נ"ל:

פסוק נה

רש"י לשמות מטות אבותם ואלו מתחל' חלקוה למנין יוצאי מצרים לא היו נוטלין אלו הד' אלא שני חלקים עכשיו נטלו ארבעה חלקים ע"כ נראה מכאן מה שפי' הרא"ם למעלה על מאי דקאמר רש"י לעיל חזרה נחלתן אצל אבי אביהן וחלקו הכל בשוה ע"כ לא ירד לסוף דעתו של רש"י שכתב שם וז"ל הא דקאמר אצל אבי אביהן ולא קאמר אצל אביהן משום דאלו לא חזרה נחלתן אלא אצל אביהם שהיה מבני עשרים שנה ומעלה כשיצאו ממצרי' למה חלקו בשוה כשמחזיר כל אחד לאביו הלא כל א' יחזור ויוריש לבניו ולא לבני אחיו אבל השתא דחזרה נחלתן אצל אבי אביהן כגון שיצא אבי אביהם של הבאים לארץ ממצרים כשהי' מבן עשרי' שנה ומעלה ולו שני בנים פחותים מבני עשרים שנה ולאותם שני בנים לזה בן אחד ולזה שנים והם מבני עשרי' שנה ומעלה כשבאו לארץ ונטלו שלשה חלקים מנחלת הארץ וחזרה נחלתן אצל אבי אביהם יש לו

לאותו אבי אביהם לחזור ולחלוק בשוה לאלה הג' הג' חלקים שהם מבאי הארץ שיקח בן של האחד חלק וחצי ושני בני האחד חלק וחצי מאחר שמכח אבי אביהן הם נוחלין ואילו אינם אלא כדמות שלוחיו שיטלו כל מה שיטלו בעבורו עכ"ל הרא"ם ואם הי' דעת רש"י בפירוש חזרה נחלתן אצל אבי אביהן כמו שפירשו הרא"ם שפירש שאבי אביהן היה מיוצאי מצרים והי' בן עשרי' והבנים היו פחות מבן עשרים כשיצאו ממצרים והבני בנים היו בני עשרים כשבאו לארץ ע"כ צריך לפרש ג"כ מה שאמר רש"י לעיל כיצד שני אחים מיוצאי מצרים רצה לומר והיה להם אב שיצא ממצרים שהיה יותר מבן עשרים והם לא היו בני עשרים כשיצאו ממצרים והיה להם בנים בבאי הארץ לזה אחד ולזה שלשה והיו הבנים כולם בני עשרים כשבאו לארץ ונתחלקה להם הארץ כדכתיב לאלה תחלק הארץ ונטל האחד חלק אחד והשלשה נטלו שלשה חלקים וחזרה נחלתן אצל אבי אביהם שיצא ממצרים והיה בן עשרים והבנים שיצאו עמו ממצרים ולא הגיעו לבני עשרים ירשו ממנו וחלקו בשוה וזהו שנאמר לשמות מטות אבותם כו' כל זה צריך אחה לפרש בדברי רש"י אליבה פירושו של הרא"ם ולפי זה יקשה למה אמר רש"י בכאן ואילו מתחלה חלקוה למנין יוצאי מצרים לא היה נוטלין אלו הארבע אלא שני חלקים ולפי פי' הרא"ם לא היה נוטלין אלא חלק אחד שהרי אבי אביהם לא היה אלא אחד מן התר"ג אלף תק"ן שהיו יוצאי מצרים והיה לו לרש"י לומר ואלו מתחלה חלקוה למנין יוצאי מצרים לא היו נוטלין אלו הארבע אלא חלק אחד ועכשיו נטלו ארבעה חלקי' לכך אומר אני שמה שאמר רש"י שני אחים מיוצאי מצרים שהיו להם בנים בבאי הארץ כו' הוא כמשמעו ורצה לומר שהאחים שהיו מיוצאי מצרים היו שניהם בני עשרים ובניהם שהיו לזה אחד ולזה שלשה והיו מבאי הארץ היו בניהם של יוצאי מצרי' ממש שהיו בני עשרי' כשיצאו ממצרים ומ"ש רש"י חזרה נחלתן אצל אבי אביהן ר"ל אצל אבי אביהם שמת במצרי' כאילו אביהם ירש נחלה זו ממנו וחלקוה בשוה ונפלה על בניהם של זה בן אחד ולזה שלשה בנים והגיע להאחד שני חלקים ולהשלשה שני חלקים ועכשיו אלו מתחלה חלקו למנין יוצאי מצרים היו נוטלין אילו הארבעה שני חלקים ומה שהוצרך רש"י לומר חזרה נחלתן אצל אבי אביהן ולא אמר חזרה נחלתן אצל אביהן לפי שקשה לרש"י אלו לא חזרה נחלתן אלא אצל אביהם שהיה מבני עשרים ומעלה כשיצאו ממצרים למה יחלק האחד והשלשה שוה בשוה כשיחזיר כל אחד לאביו הלא כל אחד יחזור ויורש לבניו ולא לבני אחיו לכך קאמר רש"י שגם אלו השני אחים שיצאו ממצרים החזירו הארבע חלקים הללו לאביהם שמת במצרים כאלו ירשוה ממנו וירשה הם בשוה מאביהם ואח"כ ירשו האחד עם השלשה גם כן שוה בשוה מאביהם האחד

שני חלקים והשלשה שני חלקים ולא ירש האחד שני חלקים מחמת שירשו מאחי אביו אלא מאבי אביו ואין לתמוה מנא ליה לרש"י סברא זו שכשחזרה נחלה זו של באי הארץ לאביהם שהיו מיוצאי מצרים שתחשב להם ליוצאי מצרים כאלו ירשוה הם מאביהם שמת במצרים דס"ל לרש"י שזה כתוב בפי' בתורה דכתיב גבי יוצאי מצרים שאמר להם הש"י ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' הרי שקרא להם ליוצאי מצרים מתנת הארץ בלשון ירושה כלומר ירושה היא מאבותיכם ומפרש רש"י מאבותיכם ר"ל מהאבות של אלו היוצאים ממצרים שתהא נחשב לו חלקו של כל אחד כאלו ירשו מאביו שמת במצרים לפי שגם הוא כאלו ירש אותה מאבותיו ואבותיו מאבותיו עד אברהם יצחק ויעקב אבינו ע"ה זהו נ"ל דעת רש"י ברור:

בא"ד טעות נפל בספרים ברש"י וה"ג אך בגורל יצאו יהושע וכלב וכן הוא אומר ויתנו לכלב את חברון על פי ה' לכך נאמר ע"פ ה' ואומר על פי ה' נתנו לו את העיר אשר שאל:

פסוק נו

רש"י על פי הגורל הגורל היה מדבר מגיד שנתחלקה ברוח הקדש ע"כ ופי' יצאו יהושע וכלב אך ממעט יהושע וכלב שהם לא חלקו בגורל רק ע"פ ה' בלא גורל וע"ז מביא וכן הוא אומר כו' וסיים דבריו לכך נאמר ע"פ ה' לו' שלא ע"י גורל נתנו לו חברון רק ע"פ ה':

פרק כז

פסוק ד

רש"י כי אין לו בן הא אם היה לו בן לא היה תובעות כלום מגיד שחכמניות היו ע"כ מה שמקשין מה היה חכמתן בזה גדול כ"כ אפי' אומות העולם נוהגין כן שהבן קודם לבת מצאתי דה"פ שאמרו אילו היה לו בן ואפי' אותו הבן היה ג"כ מת והניח בת דהוי נקבה נגד נקבה והיו לנו לומר מאי אולמא דהך נקבה מהך נקבה אפ"ה לא היינו תובעין כלום ע"כ:

פסוק ז

רש"י כן וגו' כך כתובה פרשה זו לפני במרום דריש זה מדה"ל למימר כן בנות צלפחד דוברות ותו לא והפרשה היה לו לכתוב בפני עצמה:

פסוק יג

רש"י על אשר לא קדשתם הא אם קדשתם עדיין לא הגיע זמנכם להפטר כו' מה שהביא רש"י פסוק זה ופירושו לכאן והוא אינו בפרשה זו רק לקמן בפרשת האזינו כבר נתחבטו בו הראשונים וכתב כל אחד את הישר בעיניו בכן אמרתי אענה את חלקי אף אני ואומר שהוצרך רש"י להביאו הנה לפי הר"א שפי' על פסוק כאשר נאסף אהרן אחיך ואמר ד"א אין אתה טוב ממנו שיש לדקדק ולומר שכיון שאמר לו הש"י למשה אין אתה טוב

ממנו הואיל ושניהם בעונש אחד מתו והא ראינו שעשהו טוב ממנו במה שהניחו בחיים שמנה חדשים יותר ממנו שהרי אהרן מת בא' באב ומשה בז' באדר ואם בעונש אחד מתו היו להם ג"כ לקבל העונש יחד ולמות ביום אחד כי מצינו שכן הוא המדה בין בעונש רשעים בין בעונש צדיקים שנענשים בעונש אחד בעונש רשעים כמו שהיה בעדת קרח ובמתלוננים בעונש צדיקים כמו שהיה המעשה בנדב ואביהו וכן מצינו בפרץ עוזה ושאר עונשים של צדיקים דלעולם אם נענשו יותר מאחד בעבירה אחת נענשים ג"כ בבת אחת ולמה המתין למשה שמנה חדשים אחר אהרן אם לא היה טוב ממנו ועל זה משיב רש"י ואומר שזה מתורץ מפסוק על אשר לא קדשתם אותי שפירושו הא אם קדשתם עדיין לא הגיע זמנכם להפטר וה"ק ודאי אם היה עונש משה ואהרן קנס המיתה כמו שמשמע מפשוטו של הפסוק שבכאן שאמר כאשר מריתם פי וגו' דמשמע פשוטו שבעונש המרי שמרו פי ה' מתו קודם זמנם ולא חיו כל הזמן שהיה להם לחיות בטבעם ר"ל שמתו מיתה מקרית ולא מיתה טבעית אז היתה זו קושיא חזקה וקשה לתרצה אבל האמת אינו כן דמשה ואהרן לא מתו קודם זמנם רק כל אחד מת מיתה טבעית שלו וכל אחד מלא ימיו ושנותיו וכמו שפרש"י לקמן בפרשת וילך גבי בן מאה ועשרים שנה אנכי היום היום מלאו ימי ושנותי כו' ועונשם לא היה אלא שלא הוסיף הש"י ימים ושנים על חיי טבעיהם כמו שהוסיף לחזקיה ושאר צדיקים כלומר שאם קדשו את הש"י במי מריבה היו מוסיפים ומאריכים ימים על חיי טבעם מאותו הזכות של קידוש הש"י עם זכיותיו הראשונים ובעונש החטא לא נתוספו להם ימים רק מת כל אחד כשמלאו ימיו ושנותיו הטבעיים ואהרן מלאו ימיו הטבעיים בא' באב ומשה לא מלאו ימיו הטבעיים עד ז' באדר שאחריו ומת בו ביום לפיכך אמר לו הקב"ה לא טוב אתה ממנו ר"ל כמו שהוא מת ביום כלות חיי טבעו ולא נתוספו לו ימים על ימיו כן תמות אתה ג"כ ביום כלות חיי טבעך ולא יתוספו לך ימים על ימיך וכל זה משמע בפסוק על אשר לא קדשתם שיש לדקדק למה שינה הכתוב לשונו שכאן כתב כאשר מריתם ולהלן כתב על אשר לא קדשתם אלא בא הכתוב לאשמועינן שאין פירוש כאשר מריתם פי שבשביל המרי נתקצרו ימי טבעם ומתו בלא זמנם אלא שאם קדשתם היה נותן להם זכות קידוש השם עם שאר זכיות שעשיתם שהייתי מוסיף לכם ימים על ימיכם הטבעיים ולא הגיע זמנכם לפטר לא אמר לא הגיע זמנכם למות אלא להפטר כלומר אע"פ שהגיע זמנכם למות בטבע לא הייתי מניח אתכם ופוטר אתכם מעול השררה שעליכם להנהיג את ישראל אלא הייתי מוסיף לכם ימים ומטיל עליכם שררת והנהגת עמי ישראל עוד ימים רבים ושנים זה נ"ל דעת רש"י ז"ל וברור הוא דעכשיו לא יקשה קושיא שמקשים על מה שפי'

רש"י גבי בן מאה ועשרים שנה אנכי היום כו' היום מלאו ימי ושנותי כו' דהא בעונש מי מריבה מת ולא מלאו ימיו כו' ולדידי לא קשיא מידי:

פסוק יד

רש"י מי מריבת ד"א הם שהמרו במרה הם היו שהמרו בים סוף הם עצמן שהמרו במדבר צין ע"כ פי' והמים שבבאר זה הם שהמרו את ישראל במרה ובים סוף ובמדבר צין כי הבאר נתן מתחלת יציאתן ממצרים ובכל אלו המקומות נסתלק בעונשן והוחזר להם וטעות נפל בספרים ובמקום בים סוף ראוי להיו' ברפידים אבל לא ידעתי מנין לו זה לרש"י ז"ל:

סליק פרשת פנחס.

פרק ל

פסוק ב

רש"י ראשי המטות חלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה ואחר כך לכל ישראל כו' כתב הרא"ם ואם כן יהיה פירוש אל ראשי המטות לבני ישראל אל ראשי המטות ולבני ישראל וא"כ עכ"ל שבא להודיענו שלמד לנשיאים תחלה ואחר כך לכל ישראל כו' ואיני יודע מי הכריחו ליכנס לפירש דחוק זה ולמה לא פירשו כפשוטו וידבר משה פרשה זו אל ראשי המטות של בני ישראל ומה שכתב רש"י מיד ואח"כ לכל ישראל בא לפרש שלא נטעה לומר שדבר פרשה זו לנשיאים לבדן קאמר רש"י שאח"כ דבר ג"כ אל כל ישראל וסמך על הג"ש דזה הדבר זה הדבר וכו' כמו שמפרש ואזיל ועוד אם יהיה פי' לבני ישראל ולבני ישראל כלומר שדבר משה אל ראשי המטות וגם אל בני ישראל אח"כ כמנהגו בכל המצות כמו שכתב בסוף פרשת כי תשא למה חסר כאן שדבר ג"כ אל אהרן ובניו אי משום ללמד שהפרת נדרים בג' הדיוטות מזה הדבר זה הדבר נמי שמעינן דאל"כ למאי הלכתה כתבה רחמנה ג"ש זו ואי משום ללמד שחלק כבוד לנשיאים ללמדם תחלה ואח"כ לכל ישראל הרי כבר למדנו זה ממה שאמר הכתוב בפירוש וישובו אליו אהרן וכל הנשיאי' בעדה וידבר משה עליהם ואחרי כן נגשו כל בני ישראל שהוא מיירי בסדר הלימוד בכל מצות התורה כמו שכתב רש"י שם ופרשת נדרים היא בכלל לכך נ"ל דה"פ דרש"י הכא דס"ל לרש"י כיון דילפינן מקרא דוישובו אליו אהרן וגומר חלק הכבוד הזה לנשיאים וש"מ שכל הפרשיות נאמרו לנשיאים בפני עצמן כמו לאהרן ולבניו ולכל ישראל והיה יכול משה לכתוב בכל פרשיות התורה וידבר משה אל ראשי המטות אם היה רוצה לכתוב בתורה אותה הפרשה בשעה שלמדה עם ראשי המטות ולא כתב אותה בכל פעם על שם שבאותו הפעם למד ג"כ עם כל ישראל שהם העיקר ומשמע ליה

לרש"י מלשון הכתוב שזו הפרשה למדה עם ראשי המטות לבדן לכך ק' לו והיכן מצינו שנאמרה פרשה לנשיאים בפני עצמן ועל קושיא זו מפרש ואומר חלק כבוד לנשיאים כו' רצה לומר בשעה שחלק להם כבוד לנשיאים כתב פרשה זו ולכך כתב וידבר משה אל ראשי המטות וגומר וזהו שדקדק רש"י בלשונו חלק להם כבוד כו' לא כתב ללמד שחלק להם כבוד לנשיאים אלא חלק כו' סתם לומר שלא מפני שהלימוד שרוצה ללמד לנו שחלק כבוד לנשיאים כתב בזו הפרשה אל ראשי המטות שכבר הוא למוד מפסוק וישובו אליו אהרן וגו' אלא כך היה המעשה בשעה שדבר משה פרשה זו אל ראשי המטות של בני ישראל כמנהגו בכל המצות שחלק להם כבוד לנשיאים שהם ראשי המטות של בני ישראל כתב פרשה זו ואח"כ אומר רש"י מסברת עצמו ואומר ואח"כ לכל ישראל לא שהוא פי' של לבני ישראל אלא סמך על הג"ש דזה הדבר כו' כמו שכתבתי ולפיכך אומר רש"י מיד ומנין לנו זה שכן היה דרכו של משה בסדר הלימוד בשאר הדברות ומביא פסוק דוישובו אליו אהרן ואח"כ מקשה ואומר מ"מ היא גופא קשיא מאי שנא ששינה משה פרשה זו יותר מכל פרשיות שבתורה שכתבה בשעה שלמד אותה אל ראשי המטות ושאר הפרשיות לא כתב אלא בשעה שלמדה עם כל ישראל ומתרץ ללמדך שהתרת נדרים ביחיד מומחה כו' ואח"כ אומר ולא תימה משום שלמד פרשה זו לנשיאים לבדם ולא לכל ישראל שהרי יש לנו קבלה בג"ש דזה הדבר שזו הפרשה אמרה ג"כ לכל ישראל אחר שנאמרה לנשיאים כמו שאר כל פרשיות התורה וג"ש לא היתה צריכה שהרי יש לנו כבר בנין אב מפסוק וישובו אליו וגו' ולמאי הלכתה כתבה רחמנה אלא ע"כ כתב פרשה זו בשעה שלמדה עם הנשיאים לא ללמד שחלק כבוד לנשיאים אלא ללמד על הפרת נדרים שתהא ביחיד מומחה וכתבה הג"ש דזה הדבר ללמד שכל ישראל שוין ג"כ בצד אחד בענין הפרת נדרים והוא ששלשה אפי' הדיוטות מהם יכולין להתיר כך נ"ל כוונתו של רש"י לפי פשוטו ואין צריכים לכל הדוחקים שכתבו מפרשיו ויהיה פי' ראשי המטות לבני ישראל כפשוטו ראשי המטות של בני ישראל נ"ל ובמה שכתבתי מיושב ג"כ מה שמדקדקים בפרשה זו שהתחיל וידבר משה אל ראשי המטות וגו' ולא כתב מקודם לכן שדבר עמו הש"י הדין הזה ללמדו לישראל כמו בשאר פרשיות התורה שכתב וידבר ה' אל משה לאמור דבר אל בני ישראל וגו' דאומר אני שזה קשה לרש"י מיד כשהתחיל ראשי המטות ומתרץ ואומר חלק כבוד לנשיאים כו' כלומר מפני שכ' פרשה זו בשעה שחלק כבוד לנשיאים וכל מצוה שדבר הש"י עם משה בלי ספק אמר לו דבר אל בני ישראל בכלל אלא שמשה חלק כבוד לנשיאים לפיכך לא היה יכול כאן להקדים ולומר וידבר ה' אל משה לאמור דבר אל בני ישראל שהרי לא כתב בפי'

בתורה שדבר אל בני ישראל אלא אל ראשי המטות ואח"כ אל בני ישראל וזה לא כתב בתורה בפי' אלא בג"ש אבל לפי פרושו של הרא"ם דלבני ישראל פירושו ולבני ישראל ישאר בקושיא דהוה ליה בפרשה זו ג"כ להקדים ולומר וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל וגו' נ"ל:

פסוק ו

רש"י וה' יסלח לה ואם המופרין צריכין סליחה ק"ו שאינן מופרין ע"כ מתמיהין העול' מאד מה צריך רש"י לומר זה דמלתא דפשיטא הוא ואני אומר שתי תשובות יש בדבר חדא כבר אמר רש"י ופשוטו של מקרא לשון מניעה והסרה היא שפירושו והניא לשון מניעה הוא כלומר שמונע אותה מתחלה מלידור שאמר לה קודם שנדרה שלא תדור נדר זה או אפי' אחר שנדרה אמר לה שלא תקיים נדרה ואינו אומר מופר לך זהו נקרא מניעה כיון שלא אמר מופר לך אלא שרבותינו ז"ל אמרו הנאה שבפרשה זו אינה לשון מניעה והסרה אלא צריך לומר מופר לך מדכתיב ואם ביום שמוע אישה יניא אותה והפר וגומר הוי אומר הנאה זו רצה לומר הפרה צריך לומר מופר לך והשתא נזהר רש"י שמא היה עולה על הדעת שאם מנע אותה האב או הבעל קודם נדרה שלא תדור נדר זה או אחר שנדרה אמר לה אל תקיימנו הוי חשיב טפי מהפרה וכשמנעה מלידור או מלקיים נדרה והיא צייתת לו ועוברת על נדרה אפי' סליחה אינה צריכה לכך הוצרך רש"י לומר שאינו כן שאם המופרין שהוא לשנא מעלי' צריכים סליחה ק"ו שאינן מופרין אע"פ שמנעה כבר מלקיימו והיא עברה על הנדר שצריכה סליחה דמניעה לאו כלום הוא ועוד נ"ל יש תשובה אחרת בדבר דה"ק רש"י אם המופרין צריכין סליחה כו' דכיון דאפי' הנדר שאמר עליו הבעל בפירוש מופר לך צריך סליחה כשעוברת על אותו הנדר ק"ו נדר שלא אמר בפירוש שיהא מופר והיכי דמי כגון שנדרה ואסרה עצמה בשני דברים כגון בתאנים וענבים והפר אחד והחריש על השני והיא שמעה שהפר אחד ואמרה הואיל והאחד מופר ודאי גם השני מופר כמו נדר שהותר מקצתו הותר כולו ואכלה את השני שלא הפר אשמעינן רש"י שצריכה סליחה משום דס"ל דלא אמרינן בהפרה הופר מקצתו הופר כולו ועל זה אמר ק"ו שאינן מופרין שצריכה סליחה ועיין בע"ז סי' רל"ד סעיף ל"ו זהו משלי ומצאתי עוד בה שלישיה כגון שהיתה ארוסה ונדרה בבית אביה והפר לה אביה לבדו והיא חשבה שבזה הופר נדרה כי סמכה על הפרת אביה ועברה על נדרה כי לא ידעה שצריכה גם הפרת הארוס זו היא צריכה סליחה מק"ו שהרי אינה מופר כיון שהארוס לא הפר לה וגם זה נכון כללא דמלחא דבכולהו ה"א דעדיפים מאשה שנדרה בנזיר כו' ואינה צריכה סליחה דהתם מחשבתה היא לעבירה לכך צריכה סליחה ובאלו

מחשבתה היא טובה שהיא חושבת שאינה עושה עבירה וסליחה אינה צריכה קמל"ן רש"י דאדרבה ק"ו הוא שצריכה סליחה דהתם אין כאן אלא מחשבת עבירה והמעשה מיהא לאו עבירה הוא ובאלו אע"ג דמחשבת' לא עבירה היא המעשה מיהא עבירה הוא וגרוע הוא מחשבת עבירה וצריכה סליחה נ"ל:

פסוק ז

רש"י ואם וגו' לאיש וגו' הפר האב ולא הפר הבעל או הפר הבעל ולא הפר האב הרי זה אינו מופר ואצ"ל אם קיים אחד מהם ע"כ גם בכאן מדקדקין מה צריך רש"י לומר זה דפשיטא הוא שהרי אפי' אם החריש אחד מהם ביום שמעו אע"פ שהשני הפר אינו מופר כ"ש שאם קיים אחד מהם אע"פ שהשני הפר שאינו מופר ואני אומר שגם בכאן יש תשובה שהוצרך רש"י לומר זה דלא נימא דוקא אם החריש האחד ביום שמעו דהוי החרישה קיום חזק דשוב אי אפשר לחזור בו מקיומו אפי' ע"י שאלת חכם אז אינו מופר אבל אם קיים אחד ביום שמעו והשני הפר נימא שאם אח"כ גם המקיים נתחרט בו ביום ורוצה לחזור מקיומו ולהפר ג"כ נשאל על קיומו והרשות בידו אז להפר כמו שכתבתי טעמה בספר ע"ז סי' רל"ד סעיף מ"ט קמל"ן רש"י מסברת עצמו דאדרבה דהכא שאני ואין צריך לומר הוא שאינו מופר דכיון שקיים הוא בפירוש ואינו יכול לחזור בו מקיומו כי אם ע"י התרה כאן שאין ההפרה תלויה בו לבדו גם אם נשאל על קיומו והפר אפי' בו ביום אינו מופר שכבר נקלש כח הפרתו ואינו חזקה כמו הפרת השני ואינן מצטרפין יחד כיון שאינם שוין נ"ל:

פרק לא

פסוק יז

רש"י הרוגו למה חזר ואמר להפסיק הענין כו' כתב הרא"ם וז"ל ולא הבינותי זה דהיאך היה עולה על הדעת לומר דוכל אשה יודעת איש דבק עם וכל הטף בנשים להחיותם והלא כל הקצף שקצף משה על פקודי החיל לא היה רק בעבור שהחיו הנשים כדכתיב החייתם כל נקבה הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וגו' ועוד א"כ קרא דוכל הטף בנשים למה לי הוה ליה למכתב וכל אשה יודעת איש למשכב זכר החיו וכ"ש טף לא ידעה ועוד למה חלקן הכתוב לשנים הוה ליה למכתב וכל נקיבה החיו לכם כמו שפתח מתחלה החייתם כל נקבה דמשמע בין ידעה ובין לא ידעה בין גדולה ובין קטנה עכ"ל הרא"ם ותירץ מה שתירץ ואני מצאתי שאין כאן קושיא דמצריך צריכי דאי כתב רחמנא יודעת איש שפיר שראויה להבעל ה"א זו היא זכותה הועיל לה שראויה ליבעל ולא זינתה לפיכך תחייה אבל הקטנות יהרגו שאין להם זכות שיועיל להם לכך כתב וכל

הטף כו' החיו לכם ואי כתב רחמנא קטנות יחיו ה"א דוקא קטנות שאינן ראויה ליבעל יחיו שאין נח לכשול בהן אבל הראוית ליבעל דנוח ליכשל בהן בזנות יהרגו כתב רחמנא כל אשה יודעת איש דאפי' ראויה ליבעל יחיו לכך הוצרך לכתוב הרוגו להפסיק הענין וגם לא היה יכול לכוללן יחד ולומר וכל נקבה החיו לכם דהוה מוקמינן ליה אחדא אגדולה ראויה או אקטנה ואינה ראויה איזו דמסתבר יותר ומזה יתבאר גם כן דיודעת איש ע"כ מיירי בראויה ליבעל דאי בבעולה ממש הרוגו למה לי שהרי כל קצפו של משה לא היה אלא על הבעולות ע"כ מצאתי ונכון הוא:

סליק פרשת מטות.

פרק לג

פסוק א

רש"י למה נכתבו המסעות הללו כו' שהרי אין כאן אלא ארבעים ושתים מסעות צא מהן כו' עד נמצא שכל שלשים ושמנה שנה לא נסעו אלא עשרים מסעות ע"כ מקשין העולם והלא כשאנו מונין פרטן של מסעות לא נמצא משילוח המרגלים ואילך דהיינו משנסעו מרתמה והוא קדש ברנע שמשם שלחו המרגלים עד באם אל הר ההר רק תשעה עשר מסעות ולא עשרים וממילא לא תמצא בכלל המסעות רק ארבעים ואחת וא"כ למה כתב רש"י למעלה ארבעים ושתים וכן בכאן למה כתב עשרים ועוד לקמן בפרשת עקב בפסוק ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה וגו' כתב רש"י וז"ל צא וחשוב ותמצא שמנה מסעות ממוסרה להר ההר כו' וכן למעלה בפרשת פנחס בפסוק לזרח משפחת הזרחי כתב רש"י ג"כ וז"ל ונתנו לב לחזור למצרי' ותזרו לאחוריהם שמנה מסעות מהר ההר למוסרה כו' עד וממוסרה להר ההר שמנה מסעות כו' וקשה שהרי כשאנו מונין המסעות כאן בפרשת מסעי מויסעו ממוסרות עד ויחנו בהר ההר לא נמצא רק שבעה מסעות וכן כתב רש"י בפירוש בפרשת חקת בפסוק ויסעו מהר ההר דרך ים סוף וז"ל וכאן חזרו לאחוריהם שבע מסעות כו' צא ובדוק במסעות ותמצאם שם שבע מסעות מן מוסרה עד הר ההר עכ"ל והרי דברי רש"י סותרים זה את זה וזה דוחק לומר שבכל המקומות שכתוב ברש"י שמנה בכולם נפל טעות בספרים זה בלי ספק א"א לומר כן שיהיה רש"י מוטעה בכל אלו המקומות וכ"ש שכן נמצא בפירוש במדרש וכן במפרשים כגון רבינו בחיי ושאר מפרשים הביאו אותו בזה הלשון שמנה מסעות והרי לא נמצא כן בפסוק והנה כבר דברו בו קצת קדמונים ותרצוהו בדוחקים גדולים שאינם נראים כלל על כן אענה חלקו אף אני במה שהוא נראה קרוב לפשוטו מאד ואומר דמה שכתוב רש"י בכאן ובפרשת פנחס ועקב מסע אחד יותר ממה שמצינו בפשט הפסוק היינו משום דס"ל

לרש"י דלשון מסע אינו נופל אלא על מי שהולך לדרכו דרך ישר למקום שהוא חפץ בו ללכת לשם ושכל מה שהוא הולך בכל יום הוא פונה ומתקרב אל המקום שהוא מחוז חפצו שהוא רוצה ללכת לשם באותו המהלך שהוא הולך כגון שרוצה ללכת מעיר שכולה במזרח לעיר שכולה במערב והוא הולך בכל יום ופונה פניו למערב כדי ללכת דרך מיושר ומסולה ממזרח למערב זהו הנקרא בכל יום מסע אחד אבל אם מגמת פניו ללכת ממזרח למערב והוא אינו הולך בדרך ישר ומסולה רק פונה פניו לאחד מן הצדדים וכ"ש אם פונה פניו למזרח שהולך לאחור אין זה נקרא מסע אלא דרך משובש ומבולבל לפיכך בכאן בפרשת מסעי שחושב הפסוק המסעות שהלכו מארץ מצרים לארץ ישראל וכוונת הש"י היתה להכניסם לארץ ישראל במזרח דרך הירדן והוצרכו ללכת ממערבית דרומית ששם ארץ מצרים כל פאת דרום עד בואם לדרומית מזרחית א"י ומשם יפנו פניהם לצפון ללכת לצד מזרח חשיב הפסוק כל מהלכם ממצרים למזרח והם ארבעים ואחד מסעות אבל בעוד היותם באמצע זה הדרך כשבאו להר ההר חזרו לאחוריהם מהר ההר עד מוסרה שהם שבע מסעות וכל מה שהלכו מהר ההר לאחוריהם עד מוסרה אינו נקרא מסע כמו שכתבתי שהרי אדרבה נתרחקו ממקום שהיו חפצים לבא שם ואח"כ כשחזרו ממוסרה לחזור לבא להר ההר כדי לשוב ולהתקרב לדרכם למקום מחוז חפצם שרצו ללכת שמה זהו נקרא ג"כ מסע כיון שנתקרבו בו ג"כ למקום מחוז חפצם וכל מה שהלכו כבר ממוסרה להר ההר בשבע מסעות וחניות גמורות בנתים עכשיו בחזרה להר ההר הלכו בטירוף ומרוצה בלא חנייה גמורה עד באם שנית להר ההר וזה חשבם רש"י בשם המדרש הכל למסע אחד עד באם שנית להר ההר אע"פ שבלי ספק גם בחזרה הלכו הדרך הזה בהרבה ימים ולא ביום אחד והיו הלילות מפסיקין לא נחשבו להם אלו הלילות לחניות גמורות כיון שלא היתה כוונתם לחנייה גמורה עד שובם ממוסרה דומיא דמסעות דלעיל דחשיב כשנסעו מפי החירות ויחנו במרה למסע אחד אע"פ דלפי משמעות פשט הפסוק הלכו בדרך ההוא שלשה ימים משום דנראה דאותן השלשה ימים הלכו במדבר ג"כ בטירוף ומרוצה ובלא חנייה גמורה בנתיים חשבו למסע אחד ה"נ אע"ג שבהליכה חשבו לשבע מסעות מפני החניות הגמורות שבנתיים בחזרה חשבם למסע אחד נמצא שאילו הז' מסעות ממוסרה להר ההר שחשבם הפסוק לשבע מסעות כשאנו רוצים לחשוב כלל המסעות שהלכו ממערבית דרומית של א"י עד באם למזרחית דרומית דהיינו ממצרים עד קצה מזרח א"י נעשו מאלו הז' מסעות שמנה מסעות וכן לקמן בפרשת עקב הוצרך רש"י ג"כ לומר שמנה מסעות מפני שבזה יתיישב תמיה גדולה שם בפסוק דנ"ל יש לתמוה שם לפי פי' רש"י שהיה דרך תוכחה

מה הוצרך שם משה לחשוב בתוכחתו משם נסעו הגדגודה ומן הגדגודה יטבתה וגו' דיו שהוכיח אותם במה שחזרו מהר ההר למוסרה כמו שאמר ובני ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסרה וגו' שבזה רמז להם שהלכו לאחוריהם מחמת יראתם כמו שפי' רש"י שם ומה היה צריך לחזור ולהזכיר שם משם נסעו הגדגודה וגו' אלא נ"ל שבא משה לרמז להם ג"כ בדרך תוכחה שבחזרתם כשחזרו ממוסרה להר ההר הלכו בטירוף ומרוצה ולא בדרך שאר מסעות והוא מה שהלכו כבר בשבע מסעות הלכו עכשיו במסע א' וזהו שרמז להם באמרו שם משם נסעו הגדגודה ומן הגדגודה יטבתה ולא כתב ויחנו בנתים כמו שכתב למעלה בפרשת מסעי הכי נמי היה לו לומר משם נסעו הגדגודה ויחנו שם ומשם יטבתה ויחנו שם ועוד דמשם נסעו הגדגודה משמע דקאי ממוסרות דבקרא דלעיל שהיו שם ומשם נסעו כלומר ממוסרה נסעו הגדגודה ובכאן בפר' מסעי כתיב ויסעו ממוסרות ויחנו בבני יעקן ויסעו מבני יעקן ויחנו בחור הגדגד וגו' ולמה דלג שם בני יעקן בין מוסרה לחור הגדגד ואמר דממוסרה נסעו לגדגד ולא באו בחזרה לבני יעקן אלא ממוסרה לחור הגדגד ונ"ל שבכל זה רמז להם משה שהלכו בחזרה בטירוף ובעיקום הדרך לומר שהלכתם דרך עקמומיות ולא באתם לבני יעקן וגם הלכתם ממוסרה לגדגוד ומגדגוד ליטבתה ובלא חנייה בנתים כמטורפים ומנודים לשמים וה"ה משם עד הר ההר הלכו כן אלא שקצר הכתוב א"נ שם הוכיח אותם משה על זה הדרך אמר להם ראו אהבת ה' אתכם שאע"פ שחטאתם כנגדו וחזרתם מהר ההר למוסרה נגד רצונו אעפ"כ בחזרתכם בתשובה וחזרתם לדרככם והלכתם בדרך שחפץ הש"י להוליך אתכם הוליך אתכם במהירות להביאכם אל ארץ ישראל מהר שמה שהלכתם כבר בשבע מסעות חזרתם עכשיו לדרכיכם במסע א' ועוד שגם קצר לפניכם הדרך והוליככם ממוסרה מיד הגדגודה ולא דרך בני יעקן כמו שהלכתם בראשונה ולכך הוצרך רש"י לומר שם ג"כ ותמצא שמנה מסעות ממוסרה להר ההר כי רוצה לכלול המסעות הראשונות שהם היו ז' עם המסע של החזרה הואיל ונרמז שם בפסוק כמו שכתבתי וכן בפרשת פנחס שהוצרך להזכיר שם החזרה ממוסרות להר ההר כדי לפרש טעם לחסרון משפחות בני בנימן לומר שע"י שחזרו מהר ההר לאחוריהם למוסרות ורדפו בני לוי אחריהם והרגום עד שהוצרכו לחזור ממוסרה בעל כרחם להר ההר כתב רש"י גם כן שם שמנה מסעות כדי לכלול שבע המסעות הראשונות עם המסע השמיני של החזרה להר ההר אבל בפרשת חקת שלא הוצרך שם רש"י לפרש כלום מענין החזרה ממוסרה להר ההר רק כוונתו לפרש כוונת הכתוב שאמר ויסעו מהר ההר דרך ים סוף שפירושו כיון שמת אהרן ובאת עליהם מלחמה זו חזרו לאחוריהם מהר ההר דרך ים סוף והוא מה שחזרו מהר ההר

למוסרה ע"י מיתת אהרן ומן החזרה ממוסרה להר ההר לא הוצרך להזכיר שם כלל לכך לא כתב שם רק שחזרו לאחוריהם השבע מסעות שהם מהר ההר לאחוריהם עד מוסרה כן נ"ל כוונת רש"י ז"ל שכתב דבריו סתומים ונראים כסותרים זה את זה אבל אין בהם נפתל ועקש ואין בהם קושיא כלל נ"ל:

פרק לד

פסוק ג

ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים פרש"י כל מקום שנ' ונסב או ויצא מלמד שלא היה המצר שוה אלא הולך ויוצא לחוץ יוצא המצר ועוקם לצד צפונו של עולם באלכסון למערב ועובר המצר בדרומה של מעלה עקרבים כו' מתוך הפי' הזה מוכח הציור שציירתי לך שהרי אמר רש"י עוקם לצד צפונו של עולם ולא אמר לצד צפון סתם אלא כונתו לומר שהגבול של א"י נכנס תוך הצפון של רוחב כל העול' שהוא בצד דרום של א"י שאותו הצד הסמוך לא"י הוא צד צפונו של אותו חלק מן העולם ומתעקם המצר של א"י ויצא לחוץ לתוך אותו הגבול ולכך סיים רש"י דבריו ואמר נמצא מעלה עקרבים לפנים מן המצר כלומר שמצד דרום של ארץ ישראל יוצא המצר ועוקם תוך צפונו של עולם שבצד דרום של א"י נמצא מעלה עקרבים לפנים מן מיצר א"י אבל אם היה מיצר א"י שוה היה מעלה עקרבים חוץ למיצר א"י ולפי ציור הנדפס בדפוס המזרחי מאי ר"ל רש"י נמצא מעלה עקרבים לפנים מן המיצר דמשמע ע"י העקמימות נמצא בפנים דהא כ"ש הוא אם היה שוה שהיה מעלה עקרבים בפנים וכן מ"ש רש"י בסמוך גבי ויצא חצר אדר מתפשט המיצר ומרחיב לצד צפון כו' ר"ל ג"כ לצד צפונו של עולם אע"ג שאמר לצפון סתם סמך רש"י על מה שכתב למעלה צפונו של עולם ולא הוצרך כאן לפרש ומה שאמר בסמוך ומשם והלאה מתקצר המצר ונסב לצד הדרו' פירושו ג"כ לצד המיצר שבדרום א"י וכן בצד צפון מה שציירתי לך עוקם יוצא מצדדה זפרונה כו' שכן כתוב בפירוש בקרא והיה תוצאות הגבול צדדה כלומר עד שם הולך שוה ואח"כ ויצא הגבול זפרונה כו'

פרק לה

פסוק יג

רש"י שש ערי מקלט תהיינה: מגיד שאף על פי שהבדיל משה בחייו שלש ערים בעבר הירדן לא היו קולטות עד שנבחרו שלש שנתן יהושע בארץ כנען ע"כ נ"ל דדייק ליה רש"י זה מדכתיב והערים אשר תתנו שש וגו' והא שלש כבר נתנם משה מעבר לירדן ולמה כתב כאן שיתנו שש ערים וגו' עוד שלש היה לו לומר ומתרץ מגיד כו' כלומר

שגם אותן השלש שנתן משה כבר עדיין אינם נתונים הם למקלט להיותם קולטות עד שנבחרו גם השלש שנתן יהושע כו' וא"כ בעתשיתן יהושע השלש שבא"י אז ינתנו גם אלו למקלט כלומר שיהיו קולטתו:

פסוק כה

רש"י עד מות הכהן וגו' ד"א לפי שהיה לו לכהן גדול להתפלל שלא תארע תקלה זו לישראל בחייו פי' ולפי שלא התפלל הכ"ג בא לזה תקלה זו לכך חייבה אותו התורה לזה שישב בעיר מקלטו עד מות הכהן הגדול ויצטער שלא יוכל לשוב לשבת לביתו כל זמן שהכהן גדול חי ומתוך כך יתפלל הוא על מיתת הכהן הגדול ותתקבל תפילתו ויקבל הכהן גדול את עונשו מדה במדה שמפני שלא התפלל הוא ימות שלא בזמנו ע"י תפילתו של זה ויתמנה אחר תחתיו שיתפלל ולא תהיה עוד תקלה בישראל:

סליק פרשת מסעי. וחסלת חומש הפקודים ברוך אלהי היהודים.

ספר דברים

פרק א

פסוק ה

רש"י הואיל משה באר את התורה בשבעים לשון פרשה להם ע"כ: נ"ל דהכי פי' דהרי הואיל באר משמע שהתחיל לבאר אותה להם עכשיו כדי שיבינוה והרי כבר למד אותה עמהם כל פרשה ופר' בפני עצמה כדאמרינן כיצד סדר משנה כו' שהיו באים כל ישראל ולמד עמהם תחלה הוא ואחר כך אהרן כו' אלא על כרחך לומר דבאר זה רצה לומר שהתחיל עכשיו ביאור מה שלא ביאור להם כבר ומה הוא זה הוא שעד עכשיו ביאור' להם הכל בלשון הקדש ועכשיו התחיל לבאר אותה להם בלשונות אחרים דחשש אולי אינם כולם בעלי לשון הקדש ולא הבינוהו כולם דודאי עם רב כזו שהם יותר משש רבוא יש בהם בעלי לשונות הרבה לכך אמר רש"י בשבעים לשון כלומר כיון שחשש שמא יש בהן בעלי שאר לשונות חוץ מלשון הקדש והוצרך לפרש להם ודאי הוצרך לפרש להם בכל השבעים לשונות דהי מנייהו מפקת שמא מאותו לשון שישאר שלא לפרש יש בהם והם לא יבינוה:

פסוק ט

רש"י לא אוכל וגו' אפשר שלא היה יכול משה לדון את ישראל כו' ואין להקשות דהא בפי' אמר יתרו למשה לא תוכל עשהו לבדך דיתרו לא אמר כן אלא מצד הטורח הגדול לא תוכל עשהו לבדך וגומר כמו שאמר בפי' נבול תבול וגו' אבל כאן לא אמר משה מצד הטורח לא אוכל לבדי שאת אתכם אלא מצד עומק העיון והתבונה שצריך הדיין

להעמיק בדברים הקשים הנופלים בעוסקיהם וכמו שאמר והדבר הקשה תביאון אלי ועל זה מקשה רש"י אפשר נביא גדול כזה שהוציאם ממצרי' כו' בעומק השגת נבואתו וחכמתו הגדול לא יוכל לדון אותם כו' אבל יש לדקדק בדברי רש"י מאי מקשה על פסוק לא אוכל לבדי וגו' אפשר שלא היה משה יכול לדון כו' והלא משמע מדבריו לקמן בסמוך בפי' פסוק איכה אשא לבדי דהאי לא אוכל לבדי פירושו איני רשאי לבדי שאת אתכם מפני שכך נצטוה מפי הקדוש ברוך הוא וכן משמע ממה שפירש בפסוק לאמור אמר להם משה לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדוש ברוך הוא ואם כן היאך תלה רש"י הדבר מפני שהוטל העונש על הדיינים ואפשר לי לומר שקשה לרש"י עירוב הפסוקים שאם היה פי' לא אוכל לבדי שאת אתכם איני רשאי לבדי שאת אתכם היה לו לומר מיד אחר שאמר ואומר אליכם בעת ההיא לאמור שפירושו לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדוש ברוך הוא היה לו לומר מיד איכה אשא לבדי וגו' ואחר כך לא אוכל לבדי לשאת אתכם והיה אז פירוש לא אוכל על כרחך איני רשאי דהוה קאי על איכה אשא לבדי וגו' לכך אמר רש"י דפי' לא אוכל לבדי שאמר משה פירושו איני יכול שאת אתכם מפני שהגדיל והרים אתכם על דייניכם כו' אבל אם הייתי רוצה לקבל העונש הייתי יכול לדון אתכם ואחר כך אמר איכה אשא לבדי וגו' כלומר וכי תאמרו אף אם העונש גדול אם יזדמן לפעמים שאדון ואחייב שלא כדין הרי גם השכר כנגדו גדול מאד כשאדון דין אמת לאמתו והיה לי לקבלו עלי אבל מה אעשה הקב"ה כבר מיחה בידי שלא לקבל עלי העונש ומעתה לשון לא אוכל שאמר רש"י בסמוך בפסוק איכה אשא לבדי אם אומר לקבל שכר לא אוכל פירושו אינו רשאי אבל אינו פי' דמלת לא אוכל שאמר משה לא אוכל לבדי שאת אתכם דההוא פירושו איני יכול וזהו לשונו של רש"י ופירושו איני רשאי וקאי על מה שאמר משה מתחלה לאמר מהו לאמר אלא אמר משה לא מעצמו אני אומ' לכם אלא מפי הקב"ה לפיכך איכה אשא לבדי וגו' אלא שמשה הכניס דבריו בנתיים ואמר לא אוכל לבדי וגו' לומר להם לישראל שגם הוא קודם שצוה לו הש"י למנות דיינים אחרים היתה דעתו מסכמת ג"כ שלא לדון אותם לבדו מפני העונש המוטל על הדיינים אלא שעדיין לא היתה הסכמה גמורה דשמא השכר כשידון דין אמת יהיה מרובה על העונש אם יטעה עד שבתוך כך בא אליו דבר ה' שלא יקבל עליו העונש לפיכך הבו לכם אנשים וגו' נ"ל:

פסוק יא

רש"י ה' יוסף וגו' זו משלי כו' אע"ג דבכלל מאתיים מנה שאם יתקיימו ברכות הש"י הרי אלו בכלל מכל מקום אמר משה ברכות הש"י נתונים על תנאי אם תעשו רצונו ית' שכן

כל הבטחותו ית' אם לא יגרום החטא אבל משלי אני נותן בלא תנאי רק תפלתי עליכם שיוסיף עליכם אלף פעמים ואתם תשמעו למצותיו ואז ויברך אתכם כאשר דבר לכם:

פסוק כב

רש"י וישיבו אותנו דבר באיזה לשון הם מדברים פי' דאל"כ דבר למה לי וישיבו אותנו את הדרך אשר נלך בה היה לו לומר ואין זה דומה לדבר הנאמר בפ' שלח לך וישיבו אותם דבר דהתם הוא פירושו התשובה שהביאו ולא כתיב אחריו כלום איזה תשובה הביאו אבל הכא פירש אחריו מה התשובה שהיו מבקשין והוא את הדרך אשר נלך בה ואם כן דבר למה לי וטעם העניין שהיו רוצים לידע באיזה לשון הם מדברים נ"ל שהיה זה מפני שהיתה כוונתם של ישראל להרגיל עצמם באותו הלשון שהם מדברים וללמדו היטב כדי שכשיבאו עמהם למלחמה יבינו מה שידברו כשיתייעצו יחד במלחמה לברוח או להחבא מפני בני ישראל יבינו ולא יוכלו להשמר מפניהם וכיוצא בזה שודאי זה תועלת גדול במלחמה שיבינו ישראל מה שהם מדברים והם לא יבינו מה שישראל מדברים בלשון הקדש כשיתייעצו עליהם נ"ל:

פסוק כג

רש"י שנים עשר וגו' מגיד שלא היה שבט לוי עמהם ע"כ כתב הרא"ם וז"ל יש לתמוה דבלאו קרא דשנים עשר אנשי' תיפוק לי' מפרשת שלח לך שמנה בפירוש כל נשיאי השבטים שהלכו לתור הארץ דנשיא שבט הלוי לא היה בתוכם ע"כ והניחו בצ"ע ולי נראה שגם זה הוא מן התוכחה והוא שהביא להם משה כמו ראייה על מה שאמר וייטב בעיני הדבר שכוונתו היתה כדי שיחזרו בהם ולא ישלחו וכמו המשל שהביא רש"י מאחד שאומר לחבירו מכור לי חמורך כו' וה"ק להו ראו שלא היתה כוונתי להסכים עמכם בשליחות המרגלים שהרי משבט לוי שהוא שבט שלי לא שלחתי להיות מרגל אחד עמהם שאף על פי שלא היה להם חלק מיוחד בארץ על פי הגורל כשאר השבטים מ"מ היה להם ארבעים ושמנה עיר מפוזרים בארץ ואם היתה כוונתי להסכים בשליחות המרגלים אם טובה הארץ אם לא היה לי לשלוח גם כן אחד משבטי אבל לא שלחתי מפני שידעתי שטובה היא מאד וגם אתם כשראיתם זה שלא בררתי אחד משבטי היה לכם לחזור בכם מן השליחות ואעפ"כ לא חזרתם בכם ולפי פשוטו יש לפרשו דואקח מכם וגו' קאי על ותקרבון אלי כולכם וה"ק להם משה ואקח מכם רצה לומר מאותם המקובצים שם שנקרבו אלי בררתי שנים עשר אנשים איש אחד לשבט כי לא מצאתי יותר שבטים באותו קיבוץ שנתקרבו אלי רק י"ב כי שבט לוי לא היה בהם באותו קיבוץ וזהו לשון מגיד שלא היה שבט לוי עמהם רצה לומר באותם המקובצים שם לא היו שם

שבט לוי ולכך לא שלחתי אחד מהם כי ראיתי שלא היו בהסכמה עמהם לשלוח וכל זה מפני שראו שלא היה הסכמתי באותו השליחות נ"ל:

פסוק כד

רש"י וירגלו אותה מלמד שהלכו בה ארבעה אומנין ע"כ פי' ד' שורות אע"ג דלעיל בפרשת שלח לך אמר שהלכו כמין גאם דהיינו צד דרום וצד מערב ומשם חזרו לאחוריהם נ"ל דהכי פירש דהלכו ארבע שורות רצה לומר שבחזרה לא הלכו ממש באותו דרך שבאו אלא נכנסו יותר בארץ והלכו בחזרה תוך גבול הארץ ממש אצל הדרך שבאו בהליכה כדי לרגל היטב בפנים גבול הארץ ואין להקשות אם רצו לרגל היטב למה לא הלכו יותר לפנים הימנה לתוך אמצע הארץ נ"ל מפני היראה שמא ירגישו ויסגרו הארץ מפניהם אבל לעולם גם בחזרה הלכו כמין גאם ושתי וערב שאמר רש"י רצה לומר גם כן מערב ודרום בחזרה והיינו ארבע שורות:

פסוק כז

רש"י הוציא וגו' הוצאתו לשנאה היתה כו' פי' דאל"כ הוציאנו מארץ מצרים למה לי בשנאת ה' אותנו לתת אותנו ביד האמורי וגו' הל"ל אלא ודאי שתי תלונות הם ומלת בשנאת מושך לשניהם וה"ק בשנאת ה' הוציאנו ממצרים משום משל למלך כו' ועוד שנאה יתירה יש לו עלינו לתת אותנו ביד האמורי וגו' כי עם חזק וגדול הוא וא"א שנכבוש אותם:

פרק ב

פסוק טז

רש"י וידבר ה' אלי אבל משילוח המרגלים עד כאן לא נאמר וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל ל"ח שנה שהיו ישראל נזופים לא נתייחד לו הדיבור בלשון חבה כו' וכתב הרא"ם וז"ל אבל גבי ותדבר מרים כתב אין דיבור בכל מקום אלא לשון קושי וכן הוא אומר דבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות ואין אמירה בכל מקום אלא לשון תחנונים כו' והניחו בצ"ע ואני אומר שאין כאן קושיא דודאי לשון דיבור הוא שידבר אחד עם חבירו בחוזק שיצונו לומר עשה כך וכך או למה עשית כך וכך אבל מ"מ מראה לו פנים יפות פנים אל פנים ותנועות אהבה וחיבה בדיבורו כדי שיקבל ממנו ויעשה מה שיצונו אז מה שידבר אליו אבל האמירה הוא לשון של תחנונים ובקשה שיבקש ממנו דרך בקשה עשה כך וכך ובתנועה זו שהוא דרך בקשה ותחנונים אין נזכרבה עניין חבה ופנים יפות כל כך:

סליק פרשת דברים.

רא"ם היטב בצירופו עם החשבון הקודמי עולה שבעים ע"כ רצה לומר כזה ה' ה"י הי"ט היט"ב:

פרק ג

פסוק כג

רש"י אין חנון בכל מקום אלא מלשון מתנת חנם אף על פי כו' ד"א זה אחד מעשרה לשונות שנקראו תפילה כו' פירש ובעשרה לשונות של תפילה אחד מהם הוא לשון תחינה ונ"ל דה"פ דלפי' הראשון דאין חנון בכל מקום אלא לשון מתנת חנם תהיה התי"ו של ואתחנן תי"ו המתפעל ועיקר התפילה היתה בלשון חנם כאלו אמר ואתחנם כלומר הייתי מכניס עצמי להתפלל תפלה לתת לי מתנת חנם ולפי הד"א תהיה התי"ו של ואתחנן תי"ו הנוספת בלשון תחנה כמו תי"ו דלשון תפלה כשאומר ואתפלל שהיא ג"כ נוספת כמו תי"ו דתרומה תנופה תקומה וכיוצא בהן הרבה תוי"ן הנוספים בתחלת התיבה בלשון הקדש ויהיה פי' ואתחנן שהתפללתי בלשון תחנה שהוא אחת מלשונות התפלה ומ"מ נ"ל יש קצת הפרש ביניהם דתחינ' אינה נופל' אלא כשמתפלל האדם בכל לבו ומבקש ומתחנן מאת הש"י בהכנעה גדולה מתוך שברון לב ובדמע ובכי שיצילהו מצרה או יכפר לו על עונותיו שלא להענישהו עליהם או אם הוא בתוך צרה גדולה או חולי עליו שיושיענו מצרותיו או ירפאנו מחוליו וכה"ג שהוא צורך לו מאד להנצל מעונש רב זהו הנקרא דווקא תחנה שבכיוצא בזה היתה גם כן תפילתו של משה רבינו ע"ה בזו הפרשה שהתפלל והתחנן מאד לעבור את הירדן לראות את ההר הטוב והלבנון וגו' שמפני שידע שמה שלא יעבור את הירדן ולא יראה את הארץ לא היה מפני שהגיעו זמנו למות שאי אפשר לו (לחיות) להחיות יותר אלא מפני גזירת העונש שנשבע השם ית' מחמת חטאו בחטא מי מריבה וגו' שלא יבא לארץ לכך התפלל בלשון זה של תחנה בהכנעה ובכי רב שיכפר לו הקב"ה על עונו ולא יענישנו ויתיר לו את נדרו וכן הוא משמעות מזמור ה' אל באפך תוכיחני כו' שאנו קורין אותו סתם תחנון וכן הוא בפי' במזמור קמ"ב שאמר קולי אל ה' אתחנן אשפוך לפניו שיחי צרתי לפניו אגיד וגו' שאמר על לשון אתחנן צרתי לפניו אגיד וגו' ומטעם זה נראה לי אמרו חכמים ז"ל שאין אומרים תחנה בשבת וי"ט ור"ח וכה"ג מפני שהם ימי משתה ושמחה ותענוג ואסור לעורר עצמו בענייני התחנה השוברת לבו של אדם כי הטבע כן נותן שדברים כאלו כשמתפלל עליהם הוא מתפלל בהכנעה ושברון לב מאד שישמע הש"י תפילתו אבל תפלה ובקשה נופלת גם כן על דברים שמתפלל האדם ומבקש מלפניו ית' שיתן לו מתנות רבות מאד יותר מכדי צרכו שאף אם לא היה נותנם לו לא היה מצד העונש אלא שלא זכה למדרגה גדולה כזו שמתפלל עליה ואף על פי כן הוא מתפלל ומבקש ומפציר בתפילה עד שישמע הש"י תפילתו ובקשתו ומתפתה לו לתת לו בקשתו אף על פי שהיא גדולה עד מאד יותר מכדי

זכותו ותפילה כזו אין טבע האדם נותן להתפלל אותו בהכנעה ובשברון לב אלא בהפצרה בעלמא דרך בקשה וזה מותר להתפלל אפי' בשבת וי"ט וזו נ"ל היתה כוונת מסדרי סדר המעמדות שסדרו לומר בכל יום וסדרו וסיים בבקשות ובבקשה של שבת סדרו בקשות כזו שכל ענייניה בקשה על היות טוב כמו שהתחיל ותנני לחן ולחסד כו' ותספיק על ידי לעשות מצות וצדקות כו' וכל הבקשות בעניין כזה וכל זה מותר לבקש בשבת שאיני מעורר שברון לב בבקשה זו לאפוקי שאר הבקשות של שאר הימים הם כולם מעורבים בדברי תחנונים ממש עם קצת בקשות כאלו אותם אין לאומר' ביום טוב ור"ח:

פסוק כד

רש"י ואת ידך זו ימינך כו' אע"ג דבעלמא אמרינן סתם יד הנאמר בשי"ת פירושו יד שמאל דכתיב ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים מ"מ ס"ל לרש"י דיד שם כולל הוא וכולל שתיהם הימין והשמאל והתם דכתיב אחריו ימיני על כרחך פירוש יד סתם ר"ל השמאל אבל ידי דהכא דכתיב אחריו החזקה שפירושו שכובש ברחמיו את מדת הדין שזה היה צריך משה לתפילתו זו על כרחך פירושו דיד דהכא ר"ל הימין:

פרק ד

פסוק לב

רש"י ולמקצת השמי' ומדרשו מלמד על קומתו של אדם שהיתה מן הארץ עד השמים והוא השיעור עצמו אשר מקצה אל קצה עכ"ל רבים טועים בפי' זה וגם הרא"ם והרג"א עמהם מפני שמבינים מקצה אל קצה שאמר רש"י ז"ל פירושו מקצה הגלגל שבמזרח עד קצה הגלגל שבמערב ועל ידי הטעות הזה הם מתמיהים מאד איך יכוין השיעור שהרי לפי הידוע ומושכל ראשון הוא שמקצה אל קצה הוא ממש כפל המדה שמן הארץ עד השמים ומתוך קושיא זו יצאו לדוחקים רבים אשר לא עלה על לב איש מעולם ונפלו לטעותים ודוחקים כאשר תראה בפירושם וזה מחמת שלא דקדקו בלשון של הגמרא ולא בלשונו של רש"י אבל אם תדקדק בלשון הגמרא ובלשון רש"י ז"ל יבא הכל כפשוטו בלי שום גמגום ודוחק וזה שבגמרא אמרו בזה הלשון א"ר אליעזר אדם שברא הקב"ה מן הארץ ער לרקיע היה שנ' למן היום אשר ברא אלקים אדם על הארץ ולמקצה השמים אמר ר' יודא אמר רב אדם הראשון היה מסוף העולם ועד סופו שנ' מקצה השמים עד קצה השמים קשו קראי אהדדי אידי ואידי חד שיעורא הוא עכ"ל הגמרא ומעתה ראה כמה דקדק רב יודא בלשונו כדי שלא יפלו בטעות זה ולא אמר אדם הראשון מקצה השמים ועד קצה השמים היה רק אמר מסוף העולם ועד סופו הי' גם רש"י דקדק בלשונו ולא אמר מקצה השמים אל קצה השמים רק אמר מקצה אל קצה לכך נ"ל דלפי דרש רב יודא לא

יהי' פי' קצה השמים כמ"ש לפי דרש רבי אליעזר דלפי דרש ר' אליעזר ודאי פי' ולמקצה השמי' ר"ל עד קצה הגלגל דהא התחיל לומר מן הארץ וסיים עד השמים אבל לפי דרש רב יודא לא יהיה פי' קצה השמים קצה הגלגל רק קצה סוף העולם שבמזרח עד קצה סוף העולם שבמערב וכן בשאר הרוחות כגון צפון ודרום כמו שאבאר לך בע"ה וה"פ כבר ידעת שהארץ היא ככדור גם השמים הם כדוריים סביבה והארץ היא עומדת באמצע כמרכז בתוך המקיף גם ידעת שכל עיגול שעוביו טפח הקיפו הוא שלש טפחים ומעתה אם תתבונן ותשכיל יבא הכל על פשוטו ואני אציירנו לך בחוש העין עשה לך עיגול שקוטרו אמה יהיה הקיפו שלש אמות ואחר כך עשה לך עוד עיגול אחר סביב עיגול זה כן על המרכז של עיגול זה שיהיה קוטרו שתי אמות ומעתה בין וראה שהיקף חצי העיגול הפנימי הוא אמה וחצי ומשטח אותו העיגול עד העיגול השני הוא גם כן אמה וחצי והנה יהיה לך העיגול הפנימי הוא הארץ והעיגול החיצון הוא השמים ואמר רבי אליעזר אדם שברא הקב"ה מן הארץ שהוא העיגול הפנימי עד העיגול השני שהוא השמים היה ואתא רב יודא אמר רב ואמר שאותו השיעור הוא כמו שיעור ההיקף שממזרח הארץ עד מערב הארץ משום דס"ל שחצי קוטר הארץ הוא הרביע מחצי קוטר השמים וזהו שדקדק בלשונו ואמר מסוף העולם ועד סופו ר"ל מסוף העולם המיושב בארץ במזרח עד סוף היישוב במערב כמו שנאמר ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה' גם רש"י ז"ל דקדק בלשונו ולא אמר מקצה השמים עד קצה השמים אלא אמר מקצה אל קצה ור"ל גם כן מקצה הארץ עד קצה הארץ ואל תשיבני מדברי בעלי התכונה שאמרו שהארץ כמרכז ר"ל כנקודה קטנה כנגד השמים ואני אמרתי שחצי קוטר הארץ הוא כמו רביע הקוטר מן השמים כי התוכני לא אמרו כן אלא שכנגד גלגל העליון היא נחשבת כנקודה קטנה אבל כנגד גלגל התחתון שהוא גלגל הירח אשר חללו הוא העולם אשר אנחנו בתוכו יש לו שיעור וערך כידוע למי שיודע בהלכות קידוש החדש שצריכין לחשוב עובי קוטר הארץ ותדע שהרי חכמים ז"ל אמרו שמן הארץ עד לרקיע הוא מהלך ת"ק וחכמי התכונ' מביא אותם רבינו משה מיימון ז"ל במורה נבוכים חלק ג' פי"ד מהרוחק בין מרכז הארץ ובין העליון שבגלגל שבתי מהלך שמנת אלפים שנה ושבע מאות שנה בקירוב כו' אלא ע"כ חכמינו ז"ל מדברים ברקיע הלבנה שהוא התחתון ולא יקשה עליך לשון הכתו' שסמך רב יודא עליו מדרשו שאמר ולמקצה השמים עד קצה השמים ולא אמר מקצה העולם שדברה התורה בלשון בני אדם שכבר ידעת כשאדם עומד בבקעה שוה שאין עליה שום בניין נראה לו סביב כל אותו האופק שהוא עומד שם כאלו שוכב שם השמים על הארץ ונוגע בה בכל היקף אותו האופק ואותה הנקודה שבארץ שנראה

כנוגע שם הרקיע בשמים הוא קורא אותה קצה השמים וזהו מקצה השמים כלומר מקצה הארץ הנוגע בשמים במזרח או בדרום עד נכחו בקצה הארץ הנוגע בשמים במערב או בצפון ותדע שכן הוא לשון הכתוב שהרי פסוק מלא הוא אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' שעל כרחך פירושו כן אם יהיה נדחך בסוף העולם שאין הנידחים נדחים עד גלגלי הרקיעים וקרא הכתוב הנידחים בקצה הארץ שהם נדחים מקצה השמים ומצינו פסוק אחר שקרא הכתוב קצה השמים ממש קצה הארץ שנאמר בפרש' ראה מאלהי העמים וגו' הרחוקים ממך מקצה הארץ עד קצה הארץ ופרש"י זו חמה ולבנה וצבא השמים שהן מהלכין מסוף העול' ועד סופו הרי שקרא קצה השמי' ממש קצה הארץ והטעם בכולם הוא כמו שכתבתי שדברה תורה בלשון בני אדם שנראה להם סביב האופק שהם דרים שם כאלו השמים שוכבים על הארץ והוי קצה השמים קצה הארץ וקצה הארץ קצה השמים שהכל אחד בלשון בני אדם נ"ל פשוט וברור:

פרק ה

פסוק ז

רש"י עשרת הדברות כבר פירשתי ורצה לומר ואין אני צריך לפרש אותם שנית בכאן ומה שפי' רש"י בכאן על פסוק דעל פני פי' אחר שלא הזכיר למעלה כלל והוא שפי' על פני בכל מקום שאני שם ולמה לא פי' זה ג"כ למעלה נ"ל משום דבשעת מעשה מתן התורה פשוטו משמע שלא בא להזהיר מע"ז אלא אותם שעמדו שם במעמד ההוא הואיל וראוהו בלא שום תמונה כמו שאמר ותמונה אינכם רואים וגו' ואעפ"כ השיגו מציאותו יתברך אבל הדורות הבאים אחרי כן שלא השיגו מציאותו כ"כ בלא תמונה שמא יהא מותר להם לעשות תמונות למציאותו ולהשתחוות להם לכך פי' למעלה אותו הפי' האחר שפירושו בכל זמן שאני קיים וסיים דבריו שלא תאמר שלא נצטוה על ע"ז אלא אותו הדור אבל מ"מ עדיין יש לטעות ולומר שמה שהזהיר הדורות הבאים אחריהם על ע"ז ג"כ לא הזהירם אלא במקום שנגלה להם כך בלא שום תמונה מפני ששם מקום דירתו כביכול והוא בהר סיני ולא בשאר מקומות לפיכך עכשיו שהיה בערבות מואב ולא בסיני וחזר להם משה העשרת הדברות כמו שהם ק' על מה שייך לומר להם אזהרת דעל פני כיון שלא היו בסיני לכך פי' כאן דלשון על פני כולל גם כן בכל מקום אשר אני שם וזהו כל העולם ואח"כ אומר ד"א כל זמן שאני קיים והוא הפי' שפי' למעלה ולא סיימו כמו שאמר למעלה שלא תאמר כו' נ"ל שרצה לומר שגם בפי' שפי' כבר כל זמן שאני קיים נכלל זה שר"ל בכל העולם וכל זמן שהוא קיים שהרי אמר סתם על פני

שכולל שניהם ואין צריך לסיים מה שסיים למעלה שלא תאמר כו' אלא שלא תאמר שניהם רצה לומר לא הדור ולא המקום:

פסוק יז

רש"י ולא תנאף אין לשון ניאוף אלא באשת איש ע"כ אע"ג שגם זה פירשו כבר בדברות הראשונות חזר ופירשו כאן שנית מפני דהכא מוכח טפי דבאשת איש מדבר הכתוב דלעיל בראשונות לא הוכיח רש"י שמדבר באשת איש אלא מבניין אב של לשון הנואף ונואפת דמיירי באשת איש אבל איכא למפרך דשמא לשון ניאוף הוא שם כולל של זנות וכולל בין פנויה בין אשת איש לכך חזר ומפרשו כאן להחזיק פירושו של מעלה דבכאן ק' לו הוי"ו למה כתב כאן בדברות אלו ולא תנאף בוי"ו מה שאין כן בדברות הראשונות שהוא בלא וי"ו ומתרץ ואומר שבא להורות לנו בכאן שאין ניאוף אלא באשת איש ר"ל דבעיטוף הוי"ו משמע שהוא דומיא דלא תרצח מה לא תרצח מדבר במיתת ב"ד אף לא תנאף מדבר במיתות ב"ד והוא ניאוף של אשת איש ועל זה נאמר למעלה שפי' לא תגנוב בגונב נפשות הכתוב מדבר כו' שהוא הדבר הלמד מענייננו כו' דלא תרצח ולא תנאף פשוט לו שם שמדברים במיתת ב"ד ובלא תנאף אין הפשיטות כל כך אלא מהכא דכתיב בוי"ו וה"ה דשאר הוויי"ן דלא תגנוב ולא תענה מורין כן אלא שא"צ לפרש כיון שאמר פירושו למעלה ממדה שבמדות התורה נדרשת בהן והוא לימוד גמור:

סליק פרשת ואתחנן.

פרק ו

פסוק יב

רש"י והיה עקב תשמעון אם המצות הקלות שאדם דש בעקביו תשמעון ע"כ כל המפרשי' דברי רש"י ז"ל נתחבטו מאי דוחקיה דרש"י שהוסיף מלת אם ופי' עקב מלשון עקב הרגל שדשין בה ולא פי' הפסוק כפשוטו לומר שעקב הוא מלשון עקב אשר שמע אברהם בקולי ולפרש הפסוק דוהיה עקב וגו' והיה בעבור שתשמעון וגו' ישמור לך הבטחתו כו' ונכנסו לדוחקים הרבה ליישב דעת רש"י ז"ל בזה ואני אומר שלא ירדו לסוף דעת רש"י ז"ל כי לפי הפשוט דברי רש"י ז"ל הם פשוטים וברורים ונכונים וזה דסבירא ליה לרש"י שאם הי' עקב זה מלשון בעבור הוי קשו קראי אהדדי שהרי כל ההבטחות שבפרשה זו אינם מדברים אלא בשכר העולם הזה כמו שאמר ואהבך וברכך והרבך וגו' לומר שבעבור שישמרו המצות והמשפטים האל יתן להם שכרם כל היעודים הנאמרים בפרשה בעולם הזה ולעיל בפסוק האחרון של פרשת ואתחנן סיים ואמר ושמרת את המצוה ואת החקים וגו' היום לעשותם שפירושו היום לעשותם ולא היום

לקבל שכרם ר"ל בעולם הזה רק למחר ר"ל בעולם הבא לקבל שכרם ואם כן יהיו שני הפסוקים הסמוכים זה לזה סותרים זה את זה דפסוק הראשון מסיים לומר דשכר המצות בהאי עלמא ליכא ומיד אחריו יאמר והיה בעבור שתשמעון את המשפטים וגו' ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד וגו' ומבטיח כל מין שכר שבעולם הזה לכך פרש"י דחסר מלת אם ובחסרון מלת אם אין נופל אחריו לפרש מלת עקב בעבור והוצרך לפרש דמלת עקב רצה לומר מצות הקלות שאדם דש בעקביו כו' ובזה מתורץ הקושיא שמה שאמר למעלה דשכר מצות בהאי עלמא ליכא אלא בעולם הבא מדבר במצות חמורות וגדולות שאותו השכר הוא גדול מאד וההוא הוא דצפון לצדיקים וטמון לעולם הבא ומה שמבטיח בפרשת זו הבטחת שכר בעולם הזה מדבר במצות הקלות שאדם דש כו' דאותו שכר הוא ית' נותן לאדם בעולם הזה נ"ל:

פרק ז

פסוק ח

רש"י זית שמן זתים העושים שמן ע"כ נ"ל דקשה לרש"י דפשט כל הפסוק הזה משמע דמיירי כולו לשבח את הארץ שמוציאה אילנות טובים והם הנושאים הפירות הטובו' שהם גפן ותאינה ורימון דגפן פשוט הוא שפירושו האילן הנושא את הענבים וכן תאינה פירושו אילן הנושא תאינם כמו התאינה חנטה פגיה וכן רימון הרי שהזכיר בכולן האילנות ולא הזכיר הפירות שגדלים עליהם אם כן למה כתב בזית שמן שהוא הפרי ולא כתב גם כן זית סתם ומתרץ ואומר שפירושו זתים העושים שמן כלומר בשאר האילנות שזכר לא היה צריך להזכיר הפרי היוצא ממנו מפני שהכל יודעין אותן הפירות הענבים מן הגפן והתאינים מן התאינה והרימונים מן הרימון ושבח הארץ הוא באותן פירות בעצמם שאוכלים אותה שידוע הוא שהם בעצמם סתמן טובים מאד ושבח הארץ הם אבל בזית אם כתב גם כן זית סתם היה משמע גם כן שהשבח הוא הפרי היוצא ממנו והם הזיתים וזה ידוע שאין העניין כן שהזיתים בעצמן אינם טובים לאכילה ואיך ישבח בהן את א"י לכך הוצרך הפסוק לפרש שהשבח הוא בשמן העושים מן הפרי היוצא ממנו וזהו כוונת רש"י שאמר זתים העושים שמן כלומר השבח הוא בזית בשמן שעושים מן הזתים לא בזתים עצמן נ"ל:

פסוק יח

רש"י ואתנפל לפני ה' שהוא עלה בשמנה עשר בתמוז כו' הקשה הרא"ם כאן כתב שעלה בשמנה עשר בתמוז ובפרשת כי תשא כתב בתשעה עשר בתמוז עלה ותירץ כשרצה רש"י לפרש החשבון של ארבעי' יום וארבעים לילה האמצעיים לפי מנהג החדשים

שתמוז לעולם חסר כותב בשמנה עשר בתמוז עלה מפני שלפי חשבון זה כלים המ' יום האמצעיים עם לילותיהם בבקרו של כ"ט לאב וכלים הארבעים יום האחרונים בבקרו של יום הכיפורים וכשרצה לפרש החשבון של ארבעי' יום וארבעים לילה האמצעיים לפי מה שאמרו בתלמוד תמוז דההוא שתא מלייה מלויה כתב בי"ט בתמוז עלה מפני שלפי החשבון הזה כלים המ' יום האמצעיים עם לילותיהם בבקרו של כ"ט באב וכלים המ' יום האחרונים בבקרו של י"ה וזה וזה יכשר כו' עכ"ל וכן כתב גם כן לעיל בפרשת כי תשא אבל לא דק וטעו' נפל בפיו שהרי התמוז דמלויה היה בשנה השנית כששלחו המרגלים כדאיתא בשילהי סדר תעניות ועליות משה להר היה בשנה הראשונה אחר מעשה העגל דאטו בשביל דמלויה לתמוז דשנה שניה במדבר מלויה ג"כ תמוז דשנה הראשונה ולי נראה ליישב דברי רש"י מה שכתב כאן בי"ח עלה ולעיל בי"ח עלה הוא ע"ד שתירץ הרב לקמן גבי כ"ח אלול שהמ' יום נמנים מי"ט אף על פי שעלה בי"ח מפני שאין לילו עמו:

פסוק כד

רש"י לא יתיצב איש וגו' אין לי אלא איש אומה ומשפחה ואשה בכשפיה מניין ת"ל לא יתייצב מ"מ אם כן מה ת"ל איש אפי' כעוג מלך הבשן ע"כ מקשין העולם מנ"ל לרש"י איש אפי' כעוג מלך הבשן ולרבות אומה כו' דלמא כלל ופרט לא יתיצב כלל ואיש פרט ואין בכלל אלא מה שבפרט איש אחד אבל אומה ולשון יתיצבו ואין לומר דס"ל לרש"י דלא יתיצבו איש הוי כלל הצריך לפרט וכל מקום שיש כלל הצריך לפרט לא דרשינן ליה לכלל ופרט אלא דרשינן הכלל לריבוי כדאיתא פרק כיסוי הדם גבי וכסהו בעפר דדריש וכסהו לריבוי לרבות כל מין עפר הכא נמי נימא הכי דסבירה ליה לרש"י דלא יתייצב כל מיני התייצבות משמע מדלא כתיב ואיש לא יתייצב לפיכך צריך הוא לפרט האיש כמו שפירש רש"י שם בפרק כסוי הדם על וכסהו בעפר ע"ש ליכא למימר הכי דאם כן יקשה למה לא פרש"י זה לעיל בתחלת הפרשה גבי ונתן מלכיהם בידך וגו' לא יתיצב איש בפניך וגו' הרא"ם תירץ מה שתירץ אבל למה לא פירש רש"י ז"ל זה בתחלת הפרשה גבי ונתן מלכיהם בידך וגו' לא יתיצב איש בפניך עד השמידך אותם וגו' לא תירץ ואמר אני דהיא הנותנת דוראי למעלה א"א לפרשו כן אפי' עוג כו' דאדרבה שמא למעט בכלל ופרט בא אבל עכשיו קשה לרש"י תרתי למה לי שני פעמים לא יתייצב למה לי אע"ג שכל ההבטחות שבזו הפרשה הם כפולות ומכופלת מ"מ יש בהן שינוי לשון בפנים שונות ולא נאמרו בסגנון אחד אבל פסוק זה בסגנון אחד נאמר שני פעמים למה וכ"ת בכאן יש גם כן שינוי דלעיל נאמר בלשון יחיד בפניך וכאן נאמר בפניכם

לשון רבים אין זה קושיא דאשגרת לשון הפרשה גרמה זה דלעיל נאמרה כל הפרשה בלשון יחיד וכאן כל הפרשה נאמרה בלשון רבים אבל הכפלות קשה ועל זה מתרץ רש"י דאצטרך פעם שנית לדרוש בו אין לי אלא איש ולרבות אתא אפי' אומה ומשפחה כו' ואפי' כעוג מלך הבשן ודומה זה למיעוט אחר מיעוט שבא לרבות:

סליק פרשת עקב.

פרק יא

פסוק כו

רש"י ברכה וקללה האמורות בהר גריזים ובהר עבל ע"כ פי' קשה לרש"י שאם פירושו שהיה מברכם אם ישמעו וגו' ומקללם אם לא ישמעו הל"ל ראה אני מברך ומקלל אתכם היום וגו' מה זה שאמר נתן לפניכם אלא ע"כ פי' אני מסדר לפניכם היום סדר הברכה והקללה שתסדרום ותאמרום אתם במקום אחר וזהו לשון נותן לפניכם שנותן להם הסדר מה שנעשו במקום אחר:

פרק יב

פסוק טז

רש"י רק הדם לא תאכלו אע"פ שאמרתי שאין לך בו זריקת דם במזבח לא תאכלנו ע"כ מקשין שגם זה פשיטא שהרי כבר למדנו מקראי בפרשת אחרי מות שאפי' דם מבהמה של חולין אסור לאכול אעפ"י שאין בה זריקת דם למזבח ואם כן קרא גבי פסולי המקודשים למה לי לא גרע מבהמת חולין ונ"ל שאינו קושיא דמצרך צריכי דאי כתב גבי חולין ה"א דווקא גבי חולין אסר דם משום שהיה ראוי להקדיש ליקרב על גבי מזבח אבל קדשים שנפדו שהם בעלי מומין שוב לא היו ראוים לבא לידי זריקת דמן למזבח ה"א דשרי קמל"ן ואי כתב קדשים בעלי מומין ה"א דוקא קדשים בעלי מומים שהיה כבר שם הקדש עליהם ליקרב לגבי מזבח ונאסר לפיכך אע"פ שנעשה בעל מום לא פקע איסור אכילת דם מיניה אבל חולין שלא הוקדשו מעולם לא אסר דמו קמל"ן ואין לומר א"כ בעלי מומין חולין יהא דמן מותר באכילה דהא אינן ראוין להקדיש וגם לא היה שם קדשים עליהם מעולם דאדרבה נילף אותם במה הצד דכי פרכת מה לחולין תמימים שראויים להקדיש ולכך דמן אסור תאמר בעלי מומין כו' נימא קדשים בעלי מומין יוכיחו שאינו ראוי להקדיש ודמן אסור אף אני אביא בעלי מומין חולין וכי פרכת מה לקדשים בעלי מומין שהיה עליהם שם הקדש תאמר בעלי מומין כו' נימא חולין תמימים יוכיחו שלא היה שם הקדש עליהם מעולם אף אני אביא בעלי מומים וחזר הדין כו' לא ראי זה

כראי זה כו' הצד השוה שבהם שצריכים זביחה ונזבחים בכל מקום אף אני אביא חולין בעלי מומין כו':

פרק יד

פסוק ג

רש"י לא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך כגון צרם אוזן בכור כו' בא ולמד כאן שלא ישחוט ויאכל על אותו המום בשל בשר בחלב הרי דבר שתעבתי לך הזהיר כאן על אכילתו ע"כ וק' שהרי בפי' כתב לאו על איסור אכילתו כמו שכתב רש"י בפירוש פרשת משפטים ובפרשת כי תשא שלשה פעמים כתוב בתורה לא תבשל גדי וגו' אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול ואין לומר דאי לאו קרא דלא תאכל כל תועבה ה"א דלא עבר האוכל על לאו דלא תבשל אלא המבשל עצמו שאוכלו הוא עובר על ג' לאוין אבל אחר שלא בשלו אינו מוזהר על אכילתו לכך כתב לא תאכל כל תועבה סתם להזהיר אפי' לאחרים על אכילתו דכבר מוכח מקרא דלא תבשל עצמו דקאי לאוסרו אפי' לאחרים כמו שכתבתי בסוף פרשת כי תשא ע"ש ואם כן ג"פ לא תבשל למה ליה דבשלמא לאו דלא תאכל כל תועבה הוצרך לכתוב כדי לכלול בו גם כן שאר דברים המתועבים כגון צרם אוזן בכור כו' אבל ג"פ לא תבשל למה לי ונ"ל ליישב דס"ל לרש"י דאע"ג דוודאי איסור אכילת בשר בחלב כלול הוא בלאו דלא תאכל כל תועבה הוצרך לכתוב עוד לאו דלא תבשל וגו' בפני עצמה כדי שילקה האוכלו דאי מלאו דלא תאכל כל תועבה לא הוה לקי עליו דה"ל לאו שבכללות:

פסוק כב

רש"י עשר תעשר וכן לענין בכורים פי' ומטעם זה סמכה התורה ג"כ בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא פסוק לא תבשל גדי וגומר לפסוק ראשית בכורי אדמתך וגומר:

סליק פרשת ראה.

פרק יח

פסוק ו

רש"י ושרת בשם ד"א עוד לימד על הכהנים הבאים כו' מה שאמר ד"א עוד הכי פי' דתרוייהו שמעינן מיניה דאי בכהן שבא ומקריב קרבנות נדבתו או חיבתו לחוד מיירי היאך נופל עליו לומר ושרת בשם ה' וגו' ככל אחיו הלוים דלא דמי שירותו לשירות אחיו הלוים ששאר אחיו הלוים מקריבים בין קרבנותיהם של עצמם בין קרבנות הבאים מחמת הרגל והוא אינו מקריב אלא קרבנות של עצמו ואי ללמד על הכהנים הבאים בלא קרבנות עצמם אלא באים להקריב קרבנות הבאים מחמת הרגל לחוד קמיירי בכל אות

נפשו למה לי ובא אל המקים אשר יבחר ה' לשרת וגו' היה לו לומר אלא בכל אות נפשו מיירי בקרבנות שלו ועליה קאי ושרת בשם ה' אלקיו ואח"כ יאמר ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו וגו' והיינו בקרבנות הבאים מחמת הרגל כו' ושרת בשם ה' אלקיו קאי למעלה ולמטה וזהו שאמר רש"י ד"א עור כו':

פסוק כא

רש"י וכי תאמר בלבבך עתידים אתם לומר כשיבא חנניה בן עזור כו' מה שפירש האי וכי תאמר וגו' בלשון מגיד עתידות של דבר ודאי עתידים אתם לומר כו' ולא פירשו כמו שפי' בפ' עקב וכי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה וגו' שפירש שם ע"כ לשון דלמא הוא שמא תאמר כו' ה"נ הכי הוה ליה לפרש וכי תאמר שמא תאמר בלבבך איכה נדע וגו' דהכי משמע הכא לישנא דקרא דהא בכל נביא שיבא פתאום ויאמר דבר נביאות בשם הש"י יש להסתפק בכך איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה' נ"ל שהוצרך רש"י לפרש כן מתוך התשובה שהשיב הפסוק על זה וזה שאם היה כונת הכתוב של וכי תאמר בלבבך וגו' לספק כן על כל נביא שיבא וינבא בשם ה' וגו' היאך משיב הפסוק ואומר אשר ידבר הנביא בשם ה' ולא היה הדבר ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה' דהוה משמע בין שיבא הנביא וידבר יעוד רע בין שיבא הנביא וידבר יעוד טוב זאת היא תשובתו שכשלא יהיה הדבר ההוא ולא יבא הוא הדבר אשר לא דברו ה' וזה אינו אמת שהרי כשידבר יעוד רע ולא יבא אין אומרים עליו הוא הדבר אשר לא דברו ה' שהרי אפשר לומר דההוא הנאמר עליו נבואה זו שב בתשובה ונחם ה' על הרעה כמו שמצינו באנשי ננוה שנתנבא עליהם יונה בן אמתי ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום וננוה נהפכת וכתוב ויקראו צום ולבשו שקים וגו' וכתיב וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה וינחם ה' אלקים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה ואין בתינת הנביא אם הוא שלוח מאת הש"י אם לא אלא אם ידבר יעוד טוב ולא יהיה הדבר ולא יבא זהו ודאי אשר לא דברו ה' כי מיעוד טוב אין הש"י חוזר בו אף עלפי שחוטא אח"כ האיש ההוא אשר נאמרה עליו הנבואה ההיא וכמו שאמר ירמיה בפי' לחנני' בן עזור הנביא אשר ידבר שלום בבא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' וגו' לכך הוצרך רש"י לפרש כאן דהאי וכי תאמר דהכא אינו לשון שמא אלא מגיד עתידות הוא על חנניה בן עזור שהתנבא יעוד טוב ואמר כלי בית ה' מושבים מבבלה וגו' וצריכים אנו לומר שזה היה גלוי וידוע לפניו יתברך שדבר זה שיעמוד נביא בישראל וידבר בשמו יתברך יעור טוב או רע על ישראל והוא לא ישלחנו לא יזדמן לעולם כי אם אחד והוא חנניא בן עזור ולכך כתב עליו זה הפסוק כמגיד עתידות והשיב עליו סתם תשובת הפסוק השני אשר

ידבר הנביא בשם ה' וגו' אף על גב דזאת התשובה לא שייכ' אלא כשידבר הנביא יעוד טוב אי נמי שיבא נביא וידבר יעוד רע אף על פי שלא שלחו ה' לא רצה הש"י לגלות עליו בחינה כדי לעונשו מיתה דמאי אכפת לי' בו אדרבה שהוא מעורר הלבבות לעשות תשובה מיראתו שמא נבואתו אמת אבל כשיבא ומיעד טוב הוא מונע הלבבות מלעשות תשובה כי סומכים על נבואתו ומונעי' עצמם מן התשובה ולכך ענשו הכתו' הריגה שכן דינו חרוץ:

פרק יט

פסוק טו

רש"י על פי שני עדים ולא שיכתבו עדותם באגרת כו' מה שלא פי' רש"י זה למעלה בתחלת הפרשה גבי על פי שני עדים יומת המת וגו' משום דלעיל י"ל דלאו דוקא על פי דה"ה על ידי אגרת נמי דמ"ש אלא שדברה התורה בהוה אבל כאן מיירי בממון קשה לרש"י דפסוק זה דעל פי שני עדים וגו' מיותר הוא דאם גבי מיתה סגי בשני עדים כ"ש בממון ולא היה לו צריך לכתוב כאן רק לא יקום עד אחד באיש וגו' דעל פי שני עדים יקום למה לי לכך פי' כאן דלדיוק' כתביה רחמנה דדוקא על פי יקום הדבר ולא על ידי אגרת כו':

פסוק יח

רש"י ודרשו השופטים היטב על פי המזימים כו' מה שפרש"י והנה עד שקר העד קודם ודרשו השופטים הוא משום דכל זמן דלא ידעינן דעד שקר העד מיירי בשנים עדים לא נוכל לפרש ודרשו השופטים דקאי שידרשו את המזימים כו' דאם עד שקר העד מיירי בעד א' למאי הלכת' כתיב ודרשו וגו' מה תועיל דרישת המזימים שהרי בלא המזימין אין עונשין על פי עד אחד דלא יקום עד אחד באיש וגו' כתיב לכך הוצרך לפרש מקודם דעד שקר העד בשנים דבר ואם כן פי' ודרשו השופטים היטב פירושו על פי המזימים כו' כלומר יחקרו היטב כדי לעשות לראשונים כאשר זממו וגו':

סליק פרשת שופטים.

פרק כא

פסוק י

רש"י כי תצא למלחמה במלחמות הרשות הכתוב מדבר כו' שמעתי פי' מפי רבינו שלמה לורי' ז"ל דה"פ דק' לרש"י מיד בתחלת הפסוק אם במלחמת א"י שהיא חובה הכתוב מדבר לא שייך לומר כי תצא וגו' דאין נופל לומר כי תצא אלא כשיצא האדם מארצו או ממקום קבוע שלו וילך למקום אחר להלחם שם אבל עכשיו שהם לא היה להם מקום

קבוע שדרו שם אלא הי' באים לארץ לכבוש אותם לשבת שם היה לו לומר כי תבא אל הארץ ונלחמתם עמהם וגו' מאי כי תצא אלא ה"ק כי תצא מארצך שאתה תדור שם לחוצה לארץ למלחמה וגו' והרי במלחמות הרשות הכתוב מדבר ואח"כ אמר רש"י וכי תימה היא גופא קשיא למה לא קבע הכתוב דין של פרשה זו על מלחמת א"י ועל זה משיב שבמלחמת א"י אין לומר ושבית שביו כו' ונ"ל שמעתה לא יקשה מה שמקשין על רש"י למה לא פי' כן לעיל בפרשת שופטים גבי כי תצא למלחמה וגו' וראית סוס ורכב וגו' שהרי שם ג"כ מדבר במלחמת הרשות ובמלחמת א"י אין לומר אחריו והיה כקרבכם אל המלחמה וגו' ודברו השוטרים וגו' וכל אותה הפרשה אלא במלחמת הרשות לא פי' רש"י כן למעלה מפני שאין כוונתו לפרש כאן מלת כי תצא דפי' כי תצא כמו שפרשתיו הוא פשוט בעיניו ואין צריך לפרש ואין כוונת רש"י בכאן לפרש אלא לסיים דבריו בפי' דושבית שביו כו' שפירושו לרבות כנעניי' שבתוכה כו':

בא"ד ושבית שביו לרבות כנעניים שבתוכה פירש דאל"כ שביו למה לי ושבית היה לו לומר הקשה הרא"ם וא"ת תיפיק לי' מקרא דוהיה כל העם הנמצא בה והיו לך למס ועבדוך שפרש"י לעיל וכן תניא בספרי כל העם הנמצא בה לרבות כנעניים שבתוכה שהם ניצולים כמותם שכיון שלמדנו משם שהכנעניים הנמצאי' בתוך שאר האומות שהשלימו נידונים כמותם להחיו' את כולם האנשים והנשים והטף הוא הדין נמי יש ללמד שהכנעניים הנמצאים בתוך שאר האומות שלא השלימו נידונים כמותם להחיות נשיהם וטפם ע"כ ותרצו שם ולי נראה דאינה קושיא דודאי מצרך צריכי תרוייהו דאי מפסוק והיו לך למס ועבדוך ודאי היינו למדין ממנו שכמו שכשנמצאים באומות שהשלימו לדונם כמותה להחיות כן כשנמצאים בתוך שאר האומות שלא השלימו שיהיו נידונים כמותם להחיות נשיהם וטפם אבל שיהיו מותרות לקרב אותם כל כך לקחת אותם לנשים כשיחשוק בה ביפת תואר כולי האי לא הקל בהם הכתוב שהרי עיקר הלאו דלא תתחתן עלייהו קאי לכך הוצרך לכתוב כאן בפי' שהם כמו שאר האומות בדין יפת תואר והא דכתיב ושבית שביו לא להתיר להשבות קאמר דלזה אין צריך קרא דלמדנו מקרא דלעיל אלא כשיזדמן שישבה אותה ויחשוק בה מותר לו לקחת אותה לאשה ואי כתב הכא ביפת תואר ולא כתב לעיל גבי מס ועבדוך כל העם הנמצא בה לרבות כנעניים שבתוכה ה"א דוקא הכא גבי יפת תואר שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע לכך התיר הכנעניות כשישבה אותם כמו שאר האומות ולא להתיר לשבות בא הכתוב אלא כשיזדמן שישבה אותה תוך שאר שביות ובשעת שבייה לא ידע שהיא כנענית והחיה אותה ועתה חשק בה התירתה לו התורה כדי להשקיט תוקף היצר הרע

שאם לא יתירנה לו ישאנה באיסור אבל להחיות אותה לעניין מס ועבדוך אפי' במקום שהשלימו לא התיר להחיותה משום המס ועבדות רק הרוג יהרגם ולא יחיה כל נשמה לכך צריך למכתב תרוייהו נ"ל:

פסוק יא

רש"י לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע ע"כ פי' דאם לא כן יפת תואר למה לי דהא אם יחשוק בה אפי' אינה יפת תואר משמע שהותרה לו אלא ה"ק כל אשה שהיא בעינך יפת תואר שתחשוק בה היא מותרת לך ולמאי הלכתא כתבה דמנ"מ שהיא יפת תואר בעיניך אלא ה"ק משום שתלך אחר עיניך אני מתירה לך הא אי לאו הכי לא הייתי מתירה לך והיינו כנגד יצר הרע:

בא"ד אשת אפי' אשת איש ע"כ מה שפרש"י אשת שפירושו אשת איש אחר שפי' ולקחת לך וגו' והוא מוקדם בפסוק נ"ל משום דקודם שפי' ולקחת לך וגו' וסופו שישנאיה וגו' יש לפרש אשת ר"ל פנויה ואע"ג דהיא מלה סמוכה יש ממנה בהפסק כמו נפל אשת אבל אחר שפי' ולקחת לך שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע ושאם ישאנה ישנאיה הוצרך לפרש דאשת זו ר"ל אשת זו אשת איש דאי בפנויה הוה שמעינן מיניה דגויה פנויה אסורה מן התורה כיון שהחמי' בעונשה ואנן ק"ל בגמרא דגויה פנויה אין איסורה מדברי תורה לכך מפרש דאשת זו אשת איש ולא פנויה ועליה נאמרה העונשים הללו:

פסוק יד

רש"י והי' וגו' הכ' מבשרך שסופו לשנאותה ע"כ פי' מדכתיב והיה אם לא חפצת בה ולא כתיב ואם לא חפצת בה והיה למה לי אלא לישנא דודאי הוא ודאי יהיה דבר זה שלא תחפוץ בה וגו':

פסוק יח

רש"י בן סורר ומורה אינו חייב עד שיגנוב ויאכל כו' ובן סורר ומורה נהרג על שם סופו מה שכתב רש"י הדין הזה שאינו חייב עד שיגנוב כו' ואח"כ אמר הטעם על הדין ההוא על שם סופו כו' ולא פי' בשום פסוק שצריך לפרשו וזה אין דרכו של רש"י שאינו מביא בפי' החומש אלא דבר שצריך לפרש בו פשט הכתוב נ"ל משום שרוצה רש"י ליישב מה שיש להקשות על פירושו שפי' על ויסרו אותו שפירושו שמתרין בו ומלקין אותו שיש לדקדק למה מלקין אותו שהרי בפסוק משמע דקים ליה בדרבה מיניה דהיינו בסקילה ואם המלקות הוא בשביל שלא שמע לקול אביו וקול אמו בפעם הראשון שעדיין אינו חייב סקילה והסקילה היא אחר כך כשישנה עוד בעבירה זו שלא ישמע לקול אביו וקול אמו פעם שנית אחר מלקות הראשון זה לא מצינו בשום עבירה שעונשה שפעם הראשון חייבתו התורה מלקות וכשישנה בה אחר המלקות יהא חייב מיתה לכך הוצרך לומר

שבן סורר ומורה אינו חייב עד שיגנוב כו' כלומר המלקות היא בשביל שלא שמע לקול אביו ולקול אמו בפעם הראשון אבל המיתה אינה אלא כשיוסיף בחטאו חטא על פשע דהיינו שיגנוב ויאכל תרטימר בשר כו' ולפי שגם על זה יש לדקדק וכי משום הוספת הגניבה יש לחייבו מיתה שהרי אין חיוב הגניבה מיתה אלא תשלומי כפל לכך הוצרך לסיים דבריו ולומר ובן סורר נהרג על שם סופו כו' לא על הגניבה של עכשיו:

פסוק כא

רש"י וכל ישראל וגו' מכאן שצריך הכרזה בב"ד כו' כבר הקשה הרא"ם לעיל בפרשת שופטים מ"ש גבי וכל ישראל ישמעו ויראו דזקן ממרה שפי' רש"י שם שממתינין לו עד הרגל וממיתין אותו ברגל דס"ל כר' עקיבא ומ"ש גבי בן סורר ומורה שפרש"י וכל ישראל ישמעו ויראו מכאן שצריך הכרזה בב"ד פלוני נסקל על שהי' בן סורר ומורה כרבי יהודה עכ"ל ותרצו שם ואני שמעתי תירוץ מפי רבינו ר"ש לוריא משום דהכא גבי בן סורר ומורה ס"ל דעת ר' יודא פשוט יותר משום דק"ל דבן סורר ומורה אינו נידון אלא בעודנו בן ולא איש ואם יהיה ממתינין במיתתו עד הרגל שמא בין כך ובין כך יגיע שיהיה איש ויפטר מדינו לכך ס"ל לרש"י שממיתין אותו מיד שיגמור דינו ואין ממתינין לו עד הרגל אלא פי' דוכל ישראל ישמעו וגו' דגבי בן סורר ומורה הוא שמכריזין בב"ד ואין להקשות אם כן היכי דידוע שלא יגיע לידי איש עד הרגל למה אין ממתינין לו דמשפט אחד כתיב ואין מחלקין במשפט בן סורר ומורה זה למשפט בן סורר ומורה אחר:

פרק כב

פסוק ה

רש"י ד"א שלא ישיר שער הערוה ושער של בית השחי ע"כ מה שפי' כלי גבר על אשה על לבוש גבר ממש בלא ד"א ועל גבר שמלת אשה פי' דבר אחר שרצה לומר שלא יעשה תקוני אשה דהיינו שלא ישיר שער הערוה כו' דגבי כלי גבר על אשה גם כן יכולין לפרש כתיקוני גבר במלחמה כלומר כלי מלחמה כמו שתרגום אונקלוס לא יהא תיקון זין דגבר על אשה משום דק' לרש"י שינוי לשון הפסוק דגבי אשה קאמר לא יהיה וגו' וגבי איש קאמר לא ילבש וגו' ולא כתב נמי לא יהיה כלי אשה על גבר לכך מפרש דעל כל פנים שני מיני אזהרות נינהו האחת על הבגדים ממש והשני על התיקון והקישוט של אשה וס"ל דלא ישיר שער הערוה כו' קרוב יותר לפשוטו דלא ילבש שמלת אשה וגו' מלא יהיה כלי גבר של מלחמה על האשה דמלחמה מאן דכר שמיה

פסוק יז

רש"י ופרשו את השמלה הרי זה משל מחווירין הדברים כשמלה ע"כ נ"ל לפי פשוטו דה"פ דאל"כ אלא ופרשו ממש להראות שיש עליו דמי בתולין היה לו לכתוב ופרשו את

השמלה קודם ואלה בתולי בתי והכי הל"ל ופרשו את השמלה לפני זקני העיר ואמרו אלה בתולי בתי אלא ודאי משל הוא:

פסוק כא

רש"י אנשי עירה במעמד כל אנשי עירה ע"כ מה שמהפך רש"י הפי' ופי' אנשי עירה אחר לזנות בית אביה והוא מוקדם בפסוק נ"ל משום דלעיל לא היה יכול לפרש אנשי עירה במעמד אלא כמשמעות אנשי עירה הם יהיו הרוגמין דאי הוי פירושו במעמד אנשי עירה היה לו לומר וסקלוה באנשי עירה בבי"ת שזה משמעו במעמד אנשי עירה לכך הוצרך לפרש לזנות בית אביה שעל כרחך שפירשו בבית אביה והבי"ת חסירה לכך פי' ואמר לעולם אנשי עירה פירושו במעמד אנשי עירה כמו שהוא הדין כן שהעדים הם הרוגמין ואין אנשי העיר הרוגמין אלא סוקלין אותה במעמדם ומה שחסרה הבי"ת דרך הפסוק כן הוא כמו בלזנות בי"ת אביה:

פרק כג

פסוק ח

רש"י לא תתעב מצרי מה טעם שהיה לכם אכסניא כו' אע"ג שזה כתוב בפירוש בפסוק כי גר היית בארצו הוצרך רש"י לומר זה לפרש מלת גר דהכא שאינו כשאר גר שבפסוק שמיירי בעסק האמונה אלא שהוא לשון אכסניא ומטעם זה לא אמר רש"י כן ג"כ למעלה באדום ולא תתעב אדומי וגו' מה טעם כי אחיך הוא מפני שהוא כפשוטו כשאר אחיך שבכתוב:

סליק פרשת כי תצא.

פרק כו

פסוק ב

רש"י מראשית ולא כל ראשית שאין כל הפירות חייבים כו' מה שמקשין כיון דילפינן ג"ש דארץ ארץ שאין כל מיני הפירות חייבים בבכורים אלא שבעת המינים בלבד אם כן מ"ם דמראשית דמשמע ולא כל מיני ראשית למה לי נ"ל דאינה קושיא דה"פ בתחלה קשה לרש"י מ"ם דמראשית למה לי וסמך על פי' מלת ראשית שפירושו כמו שיפרש אחר כך אדם יורד לתוך שדהו קודם שנתבשלו כל הפירות שבאילן ורואה תאינה שבכרה כורך עליה גמי דאם לא כן כשירד אחר שנתבשלו הרבה מהם היאך ידע איזה מהם נתבכרה תחלה לקרותן ביכורים ומפרש דמ"ם דמראשית מלמדינו שאם נזדמן שירד לתוך שדהו וראה שנים או שלשה תאנים שנתבשלו יכול יעשה כל השלשה תאנים בכורים לכך מפרש דמ' דמראשית ממעט זה שאין צריך לעשות כל השלשה ביכורים

וזהו מראשית ולא כל ראשית אלא אחת או שתים מהם איזה שירצה ואין צריך לעשות כולם ביכורים ואחר כך אומר רש"י וכ"ת מנא ליה דהא דלמא אתי למעט שאין כל המינין חייבים בבכורים ומפרש ואומר דהא שאין כל מיני הפירות חייבים בבכורים זה ילפינן מג"ש דארץ ארץ ואם כן ע"כ מ' דמראשית אתי' לכדאמרן והואיל והוצרך לפרש דהשבעה מינין שהוזכרו בשבח הארץ כולם נקראו כאן פרי הוצרכו לפרש גם כן כאן זית שמן ודבש שפירושם הפרי ולא המשקה שבתוכו ואחר כך מפרש מלת ראשית ומקשה והיאך אדם יודע איזה פרי נתבשל ראשונה לקוראו ראשית ומפרש ואמר אדם יורד לתוך שדהו כו':

פסוק טז

רש"י ושמרת ועשית אותם בת קול מברכתו הבאת בכורים היום תשנה לשנה הבאה ע"כ נ"ל דדייק רש"י זה במדה הדבר הלמד מעניינו דשיטת משמעות פרשה זו לא מיירי אלא שהש"י מבטיח את ישראל כשיקיימו המצות שיהיו מברכים בכל המעלות כמו שסיים הפרשה ולשמור מצותיו ולתתך עליון על כל הגוים וגו' לכך מפרש הוא גם כן מה שאמר בתחלה ושמרת ועשית אותם וגו' אינו לשון ציווי אלא לשון ברכה שהבת קול מברכתו כו' נ"ל:

פרק כז

פסוק ח

רש"י באר היטב בשבעים לשון וכתב הרא"ם וז"ל פי' היטב בצירופו עולה שבעים רצה לומר בצירוף חשבון הקודמים וכבר בארתיו בפ' דברים:

פסוק כד

רש"י מכה רעהו וגו' י"א ארורים יש כאן כו' פי' אחד עשר ארורים על העוברים על קצת מצות פרשיות שבתורה נאמרו כאן כו' וכל אחד נאמר גם כן כנגד שבט אחד פרטי אבל ארור הי"ב הוא כולל כל מצות התורה כולה וזה נאמר גם כן כנגד כל כלל ישראל ולא נגד שבט אחד וא"כ אין כאן אלא אחד עשר ארורים פרטיים מטעם שיבאר שלא רצה לומר ארור מיותר כנגד שבטו של שמעון כיון שלא היה בדעתו לברכו:

פרק כח

פסוק מב

רש"י יירש יעני ואי אפשר לפרש יירש לשון ירושה שאם כן היה לו לכתוב ירש פי' היה לו לכתוב ירש ביו"ד אחד וחיר"ק תחת היו"ד שהוא לשון ירוש' כמו לא ירשך זה:

סליק פרשת כי תבא.

פרק כט

פסוק ט

רש"י אתם נצבים מלמד שכנסם משה לפני הקב"ה ביום מותו כו' מדאמר רש"י ז"ל מלמד כו' משמע דלאו מכח סברא למד רש"י זה דמלמד משמע שיש כאן מלה או תיבה שלמד ממנו זה מחמת יתורו או מחמת משמעות לשונו ונראה לי שלומד רש"י זה מדכתיב נצבים בדג"ש תוך הצדיק שמשמעותו הוא שהוא מן הכבדים והוא לשון נפעל כאלו כתיב נצבים על ידי אחרים ואינו מן הקל דמשמעותו שהם בעצמ' באו לכאן ונשארים עומדים שם מעצמם לשמוע דבריו של משה לכך אמר רש"י דנצבים בדג"ש תוך הצדי"ק שפירושו נפעלים על ידי אחרים מלמד שכנסם משה כו' ועוד אם היה מן הקל היה לו לומר אתם עומדים היום לפני וגו' כמו שאמר בסמוך את אשר פה עמנו עומד היום ולא אמר את אשר פה עמנו נצב היום ועוד נצב לשון הזמנה הוא משמע כדכתיב ונצבת לי שם על הצור וגו' שפי' היה מזומן לי שם:

פסוק כה

רש"י ולא חלק להם לא נתנם לחלקם ע"כ פי' הש"י לא חלק אותם אלקות לישראל להיותם שרים עליהם כאשר שמם על האומות כענין שנאמר השמש והירח אשר חלק אותם לכל העמים וגו' ולפי זה א"ש מה שהפך רש"י פי' של לא ידעום ופירשו אחר שפי' ולא חלק להם אף על פי שהוא מוקדם בפסוק מפני שלפי מה שפי' על לא חלק להם שרצה לומר הש"י לא חלק אותם אלקים לישראל כו' יהיה פי' לא ידעום לא ידעו בהם גבורת אלקות כלומר בגנות של ישראל מדבר שקבלום לאלוה אף על פי שלא ידעו בהם שום גבורות אלקות וגם הש"י לא חלק אותם להם להיות לשרים עליהם אבל אם יהיה פירש של ולא חלק להם כמו שתרגם אונקלוס שאותו אלוה שבחרו להם ישראל לא חלק להם שום נחלה ושום חלק יהיה פי' אשר לא ידעום גם כן על זה הדרך שאותם אלקות שבחרו להם ישראל לא ידעו את ישראל בכל עת שהתפללו להם בעת צרתם להושיעם ע"ד שנקראו אלהים אחרים שהם אחרים לעובדיהם כי אזנים להם ולא ישמעו וגו' ויהיה פי' הפסוק לפי התרגום אותם אלהים אשר בחרו לא ידעו את ישראל להושיעם בעת צרתם וגם לא חלק להם שום נחלה ושום חלק ולפי פי' זה מיושב גם כן מה שהביא רש"י תרגום אונקלוס שתרגם על לא חלק להם אחר שפי' לא ידעום ולפי דרך סוגי' פירושו בכל מקום היה לו להביא תרגום אונקלוס של לא חלק להם מיד אחר הפי' הראשון שפיר' על לא חלק להם והיה לו לומר מיד ואונקלוס תרגום לא אוטבה כו' אבל לדידי אתי שפיר שהוצרך לפרש אשר לא ידעום קודם תרגום אונקלוס של על לא חלק להם מפני שהפי' שפי' על אשר לא ידעום אינו נופל אלא על הפירש הראשון שפי' על לא

חלק להם אבל לפי פי' התרגום על לא חלק להם יש לו על אלהים אשר לא ידעום גם כן פירש אחר כמו שפירשתי אעפ"י שהתרגום עצמו לא תרגם כן בפירוש מ"מ יש לפרש לשון התרגום ג"כ על שני אלו הפנים שפירשתי את הפסוק של אשר לא ידעום דסובל שני הפירושים וזה ברור נ"ל:

סליק פרשת אתם נצבים.

פרק לא

פסוק ב

רש"י לא אוכל עוד לצאת ולבוא ד"א לצאת ולבא בדברי תורה כו' מקשין למה לא פי' רש"י הד"א מיד למעלה אחר שפי' לא אוכל עוד שנטלה ממני הרשות כו' היה לו לומר מיד ד"א לא אוכל לצאת ולבא בדברי תורה כו' ואני אומר שאינו קושיא כי מה שפי' על וה' אמר אלי זהו פי' של לא אוכל כו' גם מה שפי' על היום היום מלאו ימי ושנותי כו' הכל הולך לפי פירושו של לא אוכל שפירושו שנטלה ממנו רשות כו' ועל זה קאי וה' אמר אלי זה פירושו של לא אוכל ואינו מלתא אחריתי לכן אם פירש היום היום מלאו ימי ושנותי לומר שדווקא ביום מותו נטלה ממני הרשות כו' ולא קודם לכן כמו שפי' לקמן אין שלטון ביום המות זה הכל קאי נמי על פי' דלא אוכל כשאנו מפרשים אותו לא אוכל וגו' שנטלה ממנו הרשות כו' אבל אם פי' דלא אוכל לצאת ולבא בדברי תורה כו' הוי פירש וה' אמר אלי וגו' כמו ועוד שה' אמר אלי וגו' ואיננו פי' על לא אוכל וגו' גם פי' דהיום אין פירושו של היום דווקא על יום המיתה לומר היום מלאו ימי ושנותי אלא יכול להיות שעל יום אחר שהיה זמן רב קודם יום מותו אמר שבאותו יום נסתתמו ממנו מעייני חכמה ולאו דווקא ביום מותו לפיכך אחר שפי' רש"י כל העניין על פי' דלא אוכל וגומר לפי שנטלה ממנו רשות כו' חזר לפסוק דלא אוכל לצאת ולבא ופי' עליו פי' אחר ואמר דבר אחר לצאת ולבא בדברי תורה כו':

סליק פרשת וילך.

פרק לב

פסוק מא

רש"י ותאחז במשפט ידי להניח מדת רחמים באויבי שהריעו לכם את אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה ד"א ותאחז ידי את מדת המשפט להחזיק בה ולנקום נקמתי ע"כ על הלשון הראשון פי' הרא"ם וז"ל פי' ותאחז ידי במדת המשפט להחזיק בה כדי לנקום נקמתי מאויבי ולהניח מדת הרחמים פי' שלא אשתמש בו עמהם כו' עכ"ל וק' א"כ הוא פי' הלשון הראשון היינו הוא פי' הד"א ממש ועל מה אמר רש"י ד"א ותאחז ידי את מדת

המשפט כו' ומפני קושיא זו מחק הרג"א הד"א ודבק בה מה שאחריו למעלה לו המה עזרו לרעה ע"ש ונ"ל שלא כוונו יפה דעת רש"י וא"צ למחוק הד"א דנ"ל שרש"י ז"ל עשה שלש פירושים על מלת במשפט ונמשך אחר פירושו שפי' בפ' תצוה וז"ל שהמשפט משמש שלש לשונות דברי טענות הדיינים וגמר הדין ועונש הדין אם עונש מיתה אם עונש מכות אם עונש ממון עכ"ל ומעתה יתבארו לנו דברי רש"י ז"ל על בוריים ופשוטם רק תחלה אומר לך דלדידי אין פירוש להניח מדת הרחמים כו' כמו שפירשו הם שהם פירשו מלת להניח בפת"ח תחת הה"א שהוא לשון הנחה ועזבון שמניחו והולך לו כמו ויניחוהו מחוץ לעיר ואני אומר שהוא להניח בקמ"ץ תחת הה"א שהוא לשון מנוחה ונחת כמו להניח תפילין ולהניח ברכה בביתך וה"פ דעת רש"י ז"ל בתחלה פי' לשון במשפט שהוא דברי טענות הדיין ואמר אם שנותי ברק חרבי כלומר שאשנן להם חרבי להיות לה ברק להיותה מוכן לנקום נקמה מהם ר"ל מן האויבים ואח"כ תאחז במשפט ידי להניח מדת הרחמים באויבי רצה לו' קודם שאנקום מהם במעשה אנוח מדת רחמי עליהם לטעון עוד בעדם על מה שהרעו לכם אולי אמצא להם זכות בטענה שלא לעשות הנקמה בהם שמא בדין עשו מה שעשו אבל ידעתי כי לא אמצא להם זכות שהרי אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה הרי פי' לשון משפט שהוא דברי טענות הדיינים ואחר כך פי' במשפט שהוא חיתוך הפסק דין ואומר ד"א ותאחז ידי מדת המשפט ר"ל הפסק דין להחזיק אותו ולנקום ואחר כך פי' במשפט שהוא לשון עונש הדין ואמר אשיב נקם וגומר למדו רבותינו באגדה מתוך לשון המקרא שאומר ותאחז במשפט ידי לא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה כו' עד והמשפט הזה לשון פורענות הוא עכ"ל הרי בפי' שהוא מפרש לשון משפט שהוא עונש הדין וזה ברור ונכון:

פסוק מב

רש"י מדם חלל ושביה זאת תהיה להם מעון דם חללי ישראל ושביה ששבו ע"כ הגירס' בספרים שלנו ורבינו המזרחי מביא גרסא אחרת וז"ל זאת תהיה להם מעון חללי דם ישראל ושביה ששבו מהם ע"כ ואח"כ כתב פי' על גרסא זו וז"ל זאת הפורענות שאמרתי שאשכיר חצי מדמו ושחרבי תאכל מבשרו הוא מפני עון החלל לא בעבור עון של חללי דם שהרגו מישראל ומפני עון השביה ששבו מהם ופי' מדם חלל כמו הפוך ואמר מחללי דם מפני שהעון שעשו הוא בעבור הדם עכ"ל ונ"ל שראוי להיות מפני שהעון שעשו הוא בעבור החלל ונשאלתי מאי בנייהו רצה לומר בין לשון גרסת ספרים שלנו לגרסת רבינו המזרחי למה שינה הגרסא שלנו ואומר אני שהבדל גדול יש ביניהם והאמת עם גרס' רבינו המזרחי ז"ל כי משמעו' כוונת דעת רש"י ז"ל משמע שהוא רוצה לפרש הכתוב

שהכתוב בעצמו רוצה לפרש החטא שעשה האויב אשר בעבור אותו החטא רוצה הש"י להביא זאת הפורענות על האויב והפורענות הוא אשכיר חצי מדם וגו' זהו דעת רש"י ומעתה מבואר לפניך מה היה דוחקו של המזרחי להפך גרסת רש"י שלפנינו ואמר אחר כך על רש"י שרש"י פי' מדם חלל כמו הפוך כי מפני שהוצרך רש"י להוסיף מלת' מעון שפירושו מפני עון הוצרך ג"כ להפך בפירושו לשון הפסוק להקדים חלל קודם דם כי פי' חלל ר"ל מעשה ההריגה שעשה האויב הוא עון שעשה ואותו ההריגה היא שהיתה כוונתם להוציא דמן של ישראל בעבור אותו העון אביא עליהם זאת הפורענות וכן פירוש ושביה ששבו מהם ר"ל בעבור העון שעשו במעשה השביה ששבו מישראל אביא עליהם הפורענות ועתה כיון שהוצרך רש"י להוסיף בפירושו מלת מעון הוצרך גם כן להפך לשון הפסוק חלל קודם דם דלפי לשון הפסוק שמקדים דם והיה מלת מעון סמוך למלת דם לא היה לו עניין להבינו דמשמעותו הוא מפני העון שעשה הדם חלל וגו' כלומר הדם הוא שעשה את העון וזה אין לו ענין בפסוק לכך הקדים חלל וסמכו לעון ויהיה פירושו מפני עון מעשה ההריגה שעשה האויב להוציא דמן של ישראל כו' כי חלל פירושו שם דבר של הריגה לא שם תואר כי ימצא חלל בקרבך וגו' אבל בלשון הכתו' שמקדים דם לחלל על כרחך צריך אתה לפרשו מפני עון מעשה דם חלל וגו' וזה אין לו הבנה וגו' אם לא שהיית צריך לפרשו מפני העון שעשו אותם החללים אביא פורענות זה וזה ודאי שקר וכי מפני העון שעשו חללים רצה לומר ההרוגים הוא מביא פורענות על ההורגים אותם או מפני עון השבויים הוא מביא פורענות על השובים אותם בתמיה דאדרבה שהרי מצוה עשו בהריגתם ובשבייתם וזהו מה שסיים הרא"ם בדבריו לא בעבור עון של חללי דם שהרגו מישראל ולא מפני עון השבויים ששבו מהם דאדרבה מפני העון שעשה האויב במעשה ההריגה שעשה בישראל להוציא דמן ומפני העון שעשה האויב במעשה השביה ששבה מהם הוא מביא הפורענות עליו ואח"כ מבאר הרא"ם טעם גרסתו ואמר ופי' מדם חלל כמו הפך רצה לומר רש"י פי' הפסוק כאלו היה הפוך כדי לפרש שיובן כמו שפרשתי כי הגרסא שהיא בספרים שלנו אין לה פי' מובן ולא ענין נ"ל אבל גם בפי' הרא"ם בסיום דבריו שסיים בעבור הדם אינו נכון שראוי להיות בעבור חלל הדם רצה לומר בעבור מעשה ההריגה שהיא להוציא דם של ישראל:

פסוק נא

רש"י על אשר מריתם פי גרמתם למרות פי ע"כ יש רוצים להגיה בכאן מעלתם בי במקום מריתם פי מפני שקשה להם למה פרש"י כאן פסוק זה והוא כתוב לעיל בפרשת חקת גבי מיתת אהרן וכאן לא כתיב על אשר מריתם פי רק על אשר מעלתם בי ונ"ל שאין

להגיה כלום ואין לשבש כל הספרים שבכל הדפוסים נמצאת הגרסא כן ובודאי בכוונה עשה רש"י כן שמה שלא פי' זה למעלה על פסוק זה במקומו בפרשת חוקת היינו משום דלעיל יש לפרש שעיקר עונש חטאם היה שימותו במדבר שאף על פי שעדיין לא הגיע זמן מיתת הטבעית שלהם ענש אותם שימותו קודם זמנם מחמת שחטאו לפני ית' והכי קאמר לו הקב"ה למשה שיאסף אהרן אל עמיו וגו' על אשר אתם בעצמיכם מריתם פי ולא קיימתם ציווי שאמרתי ודברתם אל הסלע וגו' אבל כאן שהוצרך לפרש על כאשר מת אהרן אחיך שלשון כאשר משמ' באותה מיתה שראית וחמדת אותה כו' רצה לומר מפני שראית שאהרן מת מיתת נשיקה שקלה כל כך בלא שום צער מיתה עד שחמדת אותה לכך תמות גם כן אתה באותה מיתת נשיקה וקלה קשה לרש"י אם היתה המיתה שלהם בכלל עונשם על חטאם שימותו קודם זמנם אין הדעת נותן שמיתת עונש תהיה בנשיקה כ"כ וא"כ למה אמר למעלה על אשר מריתם פי דמשמע שיאסף על אשר מריתם פי לכך מפרש דפי' על אשר מריתם פי אינו רצה לומר שהם בעצמם מרו ועצבו את רוח קדשו במה שעברו על ציווייו ומחמת זה נקנס עליהם מיתה דודאי חטאם ששינו בציווי ודברתם וגומר והם הכוהו לא היה ראוי לעונש גדול כל כך שימותו בלא זמנם כי טעות ושגגה היה בידם שהרי הם דברו אל סלע אחר ולא הוציא מים אז אמרו שצריך להכותו כו' כמו שפי' רש"י בפרשת חקת והמיתה לא היתה בכלל העונש כמו שפירשתי לעיל בפרשת פנחס גבי מה שהביא רש"י פסוק על אשר לא קדשתם שם ופרשו שם שלא במקומו שהרי מקומו הוא בכאן ומוכח שם שלא מתו אהרן ומשה קודם זמנם אלא מיתת טבעם מתו ולא בעונש חטא מתו כמו שפירשתי שם וכיון שמיתתם היתה טבעית ולא בעונש חטא אתי שפיר שלגודל מעלתם וחסידותם מתו מיתת נשיקה וקלה כל כך לכך חזר רש"י לפרש כאן פסוק דעל אשר מריתם דמשמע שמיתתם היתה מחמת שהם מרו ועצבו את רוח קדשו ית' ומפרש שאין פי' אשר מריתם פי שהם עצמם מרו פיו אלא שגרמתם למרות פי וכן פי' על אשר לא קדשתם גרמתם לי שלא אתקדש כו' ולא שהם עצמם מרו כו' ועל חטא הגרם לא היה העונש שלהם עונש מיתה רק שלא יביאו את ישראל לארץ בתורת מנהיגים כמו שאבאר בסוף דברי אלו בע"ה רק צריך אני לפרש לך תחלה למה לא פרש"י ג"כ כאן פסוק דעל אשר מעלתם בי שפירושו שגרמתם למעול בי ואומר אני דאדרבה נ"ל שזהו סיוע לכל מה שאמרתי וזה שכבר ידעת שאין עיקר לשון מעילה נופל אלא על שוגג כמו שאמר בפרשת ויקרא נפש כי תמעול מעל וחטאה בשגגה וגו' ופרש"י שם אין מעילה בכל מקום אלא שינוי ע"כ ולשון מרי נופל על הממרה במזיר ובכוונתו להקניט כעניין שנ' ממרים הייתם וגו' לפיכך כאן שאמר

הכתוב כאשר מת אהרן אחיך וגו' ורמז שמת מיתה קלה בנשיקה סבירה ליה לרש"י דעל אשר מעלתם בי אינו נתינת טעם למיתתם שמיתתם ודאי היתה מיתה טבעית ועל אשר מעלתם יהיה נתינת טעם למה שמתו מיתת נשיקה בלא צער ואמר שמה שעברתם על הציווי של ודברתם אל הסלע אינו חטא גמור אלא מעילה בעלמא בשוגג וטעות ואין ראוי שתסבלו מחמת זה צער מיתה רק עונש אחר וזה פשוט בעיני רש"י ואין צריך לפרש ואחר כך אמר על אשר לא קדשתם גרמתם לי שלא אתקדש כו' רצה לומר שהוא נתינת טעם למה שלא הוסיף ימים על ימיהם כדי שיהיו עוד מנהיגי' ויביאו את בני ישראל לארץ ישראל שזה ודאי משום עונש הוא לכך פי' על אשר גרמתם לי שלא אתקרש כו' כמו שפי' על אשר מריתם פי שהוא גם כן טעם לשלא יביאו את הקהל אל הארץ וגו' ומעתה נתבאר בפי' שלא היתה מיתת משה ואהרן עונש בחטא מי מריבה אלא העונש היה שלא יביאו את בני ישראל בתורת מנהיגות ומעתה יהיה פירוש הפסוק בפרשת חקת שאמר יאסף אהרן אל עמיו וגו' על אשר מריתם פי וגו' האי על אשר מריתם פי אינו נתינת טעם ליאסף אהרן אל עמיו רק הוא נתינת טעם לכי לא יבא וגו' למה לא יבא על אשר מריתם פי אבל יאסף אהרן אל עמיו באנפי נפשיה קאי וה"פ יאסף אהרן אל עמיו רצה לומר הגיע זמני הטבעים שיאסף אל עמיו וכי לא יבא וגו' הוא דבק עם על אשר מריתם פי' וגו' ויראה לי שזה הוא מדה כנגד מדה ממש שמפני שהם היו מנהיגיהם ומלמדיהם של ישראל להועיל מוטל עליהם שילמדו ליראה את ה' ולקדש שמו ית' ועתה שהיו הם הסבה שימרו ישראל את פי השם ולא יקדשו שמו מכאן והלאה ראויים הם לעונש זה שהם לא יהיו עוד מנהיגים ואע"פ שגם גרם הזה היה ע"י טעות ושגגה כמו שאמרתי גבי עונש המיתה לא דמי דשאני עונש חילול השם משאר עונשים שכיון שגרמו למרות את פי הש"י ושלא לקדש שמו ית' יביא זה גם כן לידי חילול השם וכבר אמרו חכמינו ז"ל אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם כלומר דגבי חילול השם ית' דין השוגג והמזיד דין אחד להם ואין להקשות לפי מה שאמרתי שעונשם לא היה אלא שלא יהיו עוד מנהיגיהם ומיתתם היתה מיתה טבעית ומצד זכותם היו ראויין להוסיף להם ימים על ימיהם למה לא הועיל כל תפילותיו והפצרותיו של משה שיבא אל הארץ ויראה אותה ושיקיים המצות שנוהגים בארץ למה לא נתן מנהיג אחר לישראל ומשה ישאר בחיים ויבא אל הארץ כאחד משאר העם מישראל או יהיה נשיא לשבט לוי יראה לי שזה תלוי בזה שהשם ית' שהוא היוצר כל והוא יתברך צופה כל הנסתרים והוא חפץ ביקרו של משה טבע האנושי וידוע דאף על גב שמשה התפלל על זה לכשיראה משה מנהיג אחר לישראל שהוא יהיה אחד מתלמידיו ולא הגיע לחצי מדרגתו של משה והוא

ישב בתוך עמו כאחד מהם כפוף לאותו מנהיג ודאי יצטער בלבו על זה לא מצד קנאתו בו רק שטבע האנושי כן נותן ואם יניחהו בחיים ולא יבא אל הארץ כ"ש שיהיה צערו גדול יותר מזה לכך אמר הש"י דטבא לי' עבדי לי' כי טוב לו מותו וימות בנשיק' כל כך בלא צער מיתה כלל ויתענג בתענוג הגדול שאין לו שיעור הצפון לו בע"ה מכל חיי העולם הזה כי שכרו הרבה מאד ואינו צריך לשכר קיום מצות א"י ואף גם זאת אעשה לו למלאות רצונו שיראה את הארץ ואמר לו כי מנגד תראה את הארץ וגו' נ"ל:

סליק פרשת האזינו

פרק לג

פסוק יב

רש"י חופף עליו כל היום לעולם ע"כ פי' אילו הוה כתיב כל יום הוי משמעו לשון בינוני כלומר בכל יום השכינה היא חופפת עליו ולא הוי משמע לעתיד אלא שבזמנו היה כן שנגלית השכינה עליו בכל יום ולא הוי ידעינן גם כן אם רצה לומר בכל יום פעם אחת או שתים או זמן רב או זמן קצר אבל עכשיו דכתיב כל היום משמע והוא כל הימים שזהו פירושו תמיד ואפילו לעתיד כלומר לעולם דהיינו משנבחרה ירושלים לא שרתה שכינה במקום אחר וגם לא תשרה בשום מקום אחר גם לעתיד לבא אלא בירושלים שתבנה במהרה בימינו:

פסוק יט

רש"י עמים הר יקראו *) {מה שפירש המחבר ז"ל הפסוק עמים הר יקראו באחרונה עיין בהקדמה ושם יבואר.} עמים של שבטי ישראל הר יקראו להר המוריה יאספו כל אסיפה ע"י קריאה היא ושם יזבחו ברגלים זבחי צדק ע"כ כתב הרא"ם וז"ל אינו יודע מה ענין אסיפת השבטים אל הר המוריה בתוך ברכתו של יששכר וזבלון עכ"ל ואני אומר דלא דק דעניין רב יש להם זה עם זה ואדרבה עיקר אסיפת השבטים להר המוריה לזבוח זבחי צדק ברגלים היא באה על ידי שבטי יששכר וזבלון שע"י שהיה זבלון עוסק בפרקמטיא ונותן לתוך פיו של יששכר הי' להם לבני יששכר פנאי לישב ולעסוק בתורה ונעשו חכמים גדולים עד שנאמר עליהם ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים ואמרו חכמי' ז"ל שהיו יודעים לעבר השנים ולקבוע מועדים וכבר ידעת שאין קובעין חדשים ואין מעברין השנים אלא סנהדרין שבירושלים ואותן סנהדרין היו רובן מבני יששכר כמו שכתב רש"י בפירש בסמוך ראשיהם מאתים ראשי סנהדרין שהיו מבני יששכר היו עוסקין בכך ועל פי עתיהם ועבוריהם עמים של שבטי ישראל הר יקראו להר המוריה יאספו כו' וא"כ ע"כ היו אותם יודעי הבינה צריכין להיות תמיד ואפי' לדור שם בירושלים לעבר השנים

ולקבוע חדשים וגם כשיאספו שם השבטים במועדים היו שומעין התורה מפיהם וזובחין זבחי צדק על פי הוראתם וא"כ אין לך מקום בכל ברכת השבטים ששייך לברך ברכה זו של אסיפת השבטים לירושלים במועדות אלא בתוך ברכתו של ישששכר וזבלון שהרי הם היו עיקר הסיבה של אסיפה זו נ"ל:

פסוק כד

רש"י ד"א יהי רצוי אחיו שהיו בנותיו נאות כו' שמעתי מקשין והא אמר רש"י לעיל גבי ברוך מבנים אשר שראה בספרי אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר ואמר רש"י עליו ואיני יודע כיצד ע"כ ולמה לא מפרש את הספרי שנתברך בבנות נאות כו' אבל אומר אני שאין זו קושיא דאם כן ברוך מבנות אשר מבעי ליה דבנים זכרים משמע:

סליק פרשת וזאת הברכה

תם ונשלם שבח לבורא עולם.